III



De la patria boba a la teología bolivariana

Bajo este título se reúnen siete ensayos que fueron, tal y como lo señala el autor en la introducción, el producto del trabajo intelectual de cinco años. Fue publicado por Monte Ávila Editores, en la colección Estudios, Caracas, 1991.

Introducción



Luis Castro Leiva

Se reúnen aquí siete ensayos escritos a lo largo de cinco años. Todos surgieron de una necesidad intelectual, la de repensar el surgimiento de nuestra nacionalidad política. De repensarla como un agónico episodio conceptual. Esa agonía es la que acompaña la naturaleza del pensar. Para españoles y españoles americanos ese esfuerzo estuvo signado por la «fatalidad» cultural de tener que concebirse como hijos putativos de la Ilustración. Con el tiempo en Venezuela ese proceso, lleno de peripecias, se fue simplificando. Casi ha llegado a borrar tras de sí el rastro de las huellas de la tradición contra la cual surgieron nuestros «padres de la patria», es decir, ese pasado de «barbarie gótica» del servilismo. También se ha desvanecido el sentido propio, inicial, de nuestras criollísimas «Luces». Paulatinamente, a lo largo de ciento ochenta años, la fuerza emocional del patriotismo ha hecho oscuro, ahistórico, el complejo proceso que significó llegar a pensar la nacionalidad política, nuestra concepción de libertad.

Una «biografía», una particular saga homérica, obsesiva y socialmente ha ocupado el centro, cuando no toda la conciencia nacional. Compitiendo con la religión católica en razón de la ilusión creada por el fácil y democrático acceso de su producto, y aprovechando la ausencia de complejas mediaciones rituales, Simón Bolívar es considerado el punto de referencia moral para todo ciudadano de este país. Ser bolivariano es igual a ser venezolano. La religión católica ha podido aspirar a más, esto es, aspirar a que el sentido de lo que significa ser humano fuese equivalente con el de llegar a ser cristiano y viceversa. Pero, en Venezuela, en este sentido, el catolicismo ha logrado menos que el bolivarianismo. ¿Cómo, entonces, intelectualmente, hemos llegado a desarrollar la médula de nuestras creencias a través de esa singular historia *événementielle*? ¿Por qué la vida y milagros de un solo hombre han ocupado tanto nuestra atención ética y política? Pero, sobre todo, ¿cómo se formó ideográficamente ese río?

Las respuestas son varias. Apenas hoy comienzan a vislumbrarse. Primero, fue necesario hacer lo necesario, que G. Carrera Damas intentara explicar el surgimiento del culto a Simón Bolívar durante la segunda mitad del siglo XIX. Después, ha de venir la historia intelectual que intente esclarecer y evaluar la pretendida suficiencia de esa historia patria para totalizar el sentido de la historia de una nación, *v.g.* su filosofía de las costumbres. Es decir, es preciso restituir aquel pensamiento a las condiciones de posibilidad de su intención y evaluar sus posibilidades éticas de entonces y de hoy. Son estos los propósitos que animan el espíritu de estos ensayos. Pero es necesario, sobre

todo, precisar el segundo de esos propósitos: la restitución de la voz de ese pasado a la comunicación, una vez lograda, de sus propias voces intelectuales.

En un sentido el objetivo es simple: intentar pensar como pudieron haberse pensado a sí mismos aquellos actores a través de sus ideas. Pero la aparente simplicidad se puede trocar en ambición absurda. Ello, se argumentará, es imposible: nuestro presente se encarga de hacer esa tarea ilusoria. Además, se añade, el pasado ya pasó; de él sólo quedan nuestras interpretaciones. ¿Quién puede pensar como uno? Todo eso es cierto. Pero es sólo cierto de determinadas maneras. En particular, una de esas maneras, que nos permite acceder y entender algo de aquella tradición, da pie para vulnerar la impenetrabilidad de aquellos pasados y sus presentes o para hacer penetrar luz sobre la ceguera acerca de los nuestros.

Allí están, se dice, los textos. También se dice, que en esos textos está el inventario de las ideas pasadas: libertad, república, vicio, virtud patria, sentimientos elevados, sacrificio sublime, etc. Sin embargo, falta hace frenar nuestra ansiedad y avidez. Antepongamos una pausa entre esas ideas, sus textos, y nuestra lectura. Que no los leamos como quien lee *El Nacional*. Ha pasado mucho tiempo. Algunas diferencias han hecho que esos textos nos hablen hoy, en el mejor de los casos, como voces de alucinaciones intelectuales. Vemos en ellos lo que nosotros podemos ver, lo que queremos ver, no lo que ellos originalmente pudieron decir. Es preciso, entonces intentar pensarlos de otra manera: situarlos en sus circunstancias, solicitar sus «lenguas» e «idiomas», analizarlos.

La recuperación de sus sentidos exige tres actitudes intelectuales. Primero, que admitamos que ya no los entendemos pese a que emocionalmente nos tocan. Que no los entendemos ni siquiera en atención al valor intelectual que se le otorgaba al sentido de la afectividad de antaño, que hoy decimos que nos hiere. Segundo, que ellos, antes de llegar a formar nuestra tradición formaron parte de una confrontación con otra tradición —aún no del todo perdida—, que proponía a la teología, a Dios, a la obediencia como último y primer sentido de toda vida: tanto de la cotidiana que conduce a la muerte, como de aquella otra que se anunciaba o anuncia como posible y eterna después de morir. Tercero, que aunque vienen escritos en un lenguaje que hablamos o escribimos en común, no se trata ya de nuestro mismo idioma, de nuestra misma lengua, tampoco de nuestra manera de pensar.

Hoy damos por sentado que seguimos comprendiendo esos textos y esas ideas. Estos ensayos pretenden mostrar que eso no es del todo cierto. Además pretenden mostrar que, aun si llegásemos a hacerlo al cabo de su análisis, habría serias razones para evaluar críticamente su legado. Más claro, que no vale la pena moral y política seguir pensando así.

Todos los ensayos están entonces recorridos por una sola tensión consciente, la que existe entre los sentidos de sus respectivos pasados intelectuales y la significación, relevancia o pertenencia con la cual pretenden seguir discurriendo sobre nuestro presente ético y político. Son, en este sentido, ensayos críticos y reflexivos, filosóficos, si se quiere.

También a todos sostiene un contexto historiográfico común. Forman parte y son el resultado de una investigación más vasta y extensa, apoyada en archivos, que busca reconstruir el juego de las tensiones entre la tradición teológico-política y la irrupción del republicanismo patrio, es decir, de nuestra modernidad política. Sin embargo, como episodios singulares de ese escenario más amplio, se sostienen por sí solos, aunque el orden de su presentación sugiera una secuencia histórico-conceptual.

Los dos primeros capítulos constituyen intentos de repensar la manera como la idea de libertad fue concebida y proferida (de allí el énfasis en la retórica) como un valor ético y político fundamental. El énfasis es puesto sobre el peso y evolución de la retórica a través de su clasificación clásica de discursos (forense, deliberativo y epidíctico) en el proceso de configuración del liberalismo republicano emancipador. Acudir a la retórica no es, en este caso, un expediente externo, un instrumento *ad hoc*, para el camino de pensamiento que aquí se intenta delinear. Por el contrario, la modificación de la retórica y del lenguaje fue el medio privilegiado para permitir la construcción teórica y práctica de esa libertad que nos es o ha sido, hasta hoy, fundamental. Nuestro objetivo analiza las tensiones, divergencias, y la importancia de ese proceso retórico para la posibilidad de su comprensión contemporánea.

Los tres ensayos siguientes tienen por objetivo proseguir la comprensión «retórica» del concepto de libertad política dentro del ámbito del pensamiento bolivariano. El hilo conductor que los une a los ensayos precedentes sobre la libertad se funda en la ética sentimental que llega, entre otras fuentes, a través del *Contrato social* de Rousseau, hasta el corazón de nuestra teoría política. Sin embargo, estos tres ensa-

yos «bolivarianos» ambicionan también algo más. Pretenden constituir la primera crítica conceptual al «bolivarianismo» o mejor, al pensamiento de Simón Bolívar, específicamente, al tipo de historicismo que bajo esa figura se ha convertido en credo nacional para todo político liberal o antiliberal en Venezuela. Dicho con provocación: tanto Fidel Castro y su culto a Martí, como Rómulo Betancourt y nuestros presidentes democráticos, y sus respectivos cultos a Bolívar, todos, parecen coincidir en que en el «ideario» de Simón Bolívar se encuentra un historicismo progresista. Nuestra intención ha sido mostrar la génesis de esa coincidencia y en señalar su impracticabilidad moral y política. En suma, revelar la necesidad de su sustitución.

El tercer grupo de ensayos (los dos últimos) pretende mostrar la fuerza persuasiva de ese pasado sobre el proceso de legitimación de nuestra «democracia» contemporánea. Propone deslindar para la comprensión del presente dos pasados dentro del proceso de legitimación que se inauguró con la era democrática posdictatorial. Por una parte, se quiere sugerir que el bolivarianismo es impermeable a la «democracia representativa», al estilo del espíritu del 23 de enero de 1958, con lo cual se corta la mecánica vinculación entre ese espíritu democrático y el sentido del pasado ético bolivariano; por la otra, se busca mostrar cómo la indivisibilidad de la concepción del poder bolivariano no puede, sin más, dar lugar a la concepción de la divisibilidad del poder inherente al Pacto de Puntofijo. El pasado bolivariano pertenece a su pasado; el pasado de nuestra democracia representativa pertenece al nuestro. Para nosotros, este último significó, en teoría y en la práctica, aunque críticamente, la primera y más decisiva ruptura ocurrida dentro del modelo liberal-republicano que nos ha acompañado durante ciento ochenta años de esfuerzos…

El libro concluye, bajo forma de epílogo, con un trabajo sobre la manera en que se ha perpetuado hasta nuestros días la retórica patética de nuestro patriotismo. Ese ensayo pretende evaluar el alcance ético-político de esa prolongación en el tiempo, también sirve de referencia para el manejo de los conceptos retóricos clásicos que se han empleado en casi todos los ensayos.

Cada uno de estos ensayos ha sido el fruto de una ocasión especial. El primero («La elocuencia de la libertad») fue presentado en el Congreso Nacional de Historia organizado por la Academia de la Historia en 1987. El segundo («La gramática de la libertad») fue presentado en un seminario celebrado por la Unidad de Ciencia Política del Instituto Internacional de Estudios Avanzados, organizado por el Dr. Juan Carlos Rey Martínez durante el mismo año. De esos dos ensayos el primero ha permanecido inédito hasta la fecha; el segundo ha sido publicado en el Suplemento Cultural de *Últimas Noticias* gracias a la generosa solicitud de su director, Nelson Luis Martínez.

El tercero («Una cristiana muerte ilustrada») fue presentado ante la Universidad del Zulia, en ciclo organizado por el Instituto de Filosofía del Derecho (1983), para conmemorar el Bicentenario y ha permanecido hasta la fecha sin publicarse.

Los dos ensayos siguientes sobre el historicismo político bolivariano fueron presentados en 1983 y 1984 respectivamente. El primero ante el Congreso del Bicentenario organizado por el Congreso de la República y el segundo ante la Latin American Studies Association, en sus sesiones de México, gracias a la invitación del profesor D. Bushnell y de la mediación de G. Carrera Damas. Los dos han sido publicados. Una primera versión en la *Revista de Estudios Políticos* de Madrid y el segundo en el *Boletín Hispanoamericanista* de la Universidad de Barcelona, ante el generoso ofrecimiento del profesor Miguel Isard y, más tardíamente, por la *Revista Episteme* del Instituto de Filosofía de la U.C.V. en 1988.

Finalmente, de los dos últimos ensayos, sólo uno ha visto publicación. «El concepto de unión en el discurso político contemporáneo» fue presentado en su primera versión en el Seminario organizado por la Coordinación de Ciencia Política de la U.S.B., entonces dirigida por el profesor Arístides Torres, para conmemorar los veinticinco años de la democracia del 23 de enero. El evento se llevó a cabo durante el último trimestre del año de 1983 en Sartenejas. Fue publicado en su segunda versión en el Suplemento Literario de *Últimas Noticias* a petición de su director.

Last but not least, mis expresiones de gratitud. He acumulado muchas deudas a lo largo de todos estos trabajos. Deseo agradecer a mi crítico e interlocutor más cotidiano, mi amigo y colega, el profesor Juan Carlos Rey Martínez, por haberme estimulado, en medio de severas diferencias de criterio sobre estos y otros temas, a proseguir con estos trabajos. Su espíritu de sobriedad intelectual y su rigor han sido permanente fuente de reflexión. En particular le debo haberme permitido usar sus hallazgos sobre el concepto de enemigo político y sus agudas observaciones sobre la racionalidad utilitaria que subyace al espíritu del 23 de enero. A Germán Carrera Damas debo más que detalles biográficos relacionados con la suerte de alguno de estos ensayos, por

ejemplo, el presentado ante la L.A.S.A., en México. Le debo haber hecho conceptualmente posible, aunque ello sea sobre otras bases, la posibilidad misma de pensar de otra manera nuestra historia patria y, lo que es casi lo mismo, a Simón Bolívar. Con Carole Leal Curiel estoy en deuda permanente por sus pacientes, insatisfechas, laboriosas lecturas, y por algo mucho más importante, por la confianza en que éstas y otras cosas conexas con la vida intelectual vale la pena vivirlas de una y no de cualquier manera. A Jorge Gaete Avaria, quien me ayudó en las primeras fases de estos ensayos, le agradezco el don precioso del lector crítico y el valor de la empatía intelectual.

Un deber especial de gratitud tengo con Manuel Caballero. De no haber sido por su relectura, empeño y entusiasmo este proyecto quizás se hubiese interrumpido después de un primer fracaso editorial. Ha sido él quien me ha convencido acerca de la conveniencia de reunir estos ensayos y de publicarlos. Leyó con la ira de su humor e inteligencia una de las últimas versiones de esta colección.

Pero con Rafael Tomás Caldera Pietri tengo obligaciones más que especiales. No sólo leyó y releyó todo lo escrito, sino que me hizo consciente, más de una vez, acerca de la necesidad de hacer precisiones adicionales, de reducir tecnicismos, en suma, de limpiar el texto. Estoy seguro que, en más de un sentido, nunca podré hacerle justicia a los dones de su inteligencia, desprendimiento, generosidad y transparencia. Es uno de los pocos hombres en Venezuela acerca de los cuales puede uno decir que él es su estilo...

He procurado seguir, hasta donde la admiración por su estilo y el anhelo por alcanzar su claridad se me hacían evidentes, la mayoría de sus consejos. Sin embargo, reclamo la paternidad sobre la cosecha de mis propias obscuridades.

Agradezco, igualmente, a todas aquellas personas que, a lo largo de estos años, han lidiado con estos manuscritos, en especial a la Sra. Teresita M. de Ramallo, asistente administrativa del Centro Interdisciplinario de Investigaciones Teóricas del IDEA, quien ha puesto toda su mejor voluntad y resignación ante las constantes correcciones.

L.C.L.

IDEA, marzo 1990



La elocuencia de la libertad



El propósito general de este ensayo es discurrir sobre la teoría de la idea de república en Venezuela. Más específicamente su objetivo es permitir la comprensión histórica de las concepciones fundacionales de libertad republicana, esto es, las esgrimidas, institucionalizadas y, posteriormente, condenadas entre 1810 y 1812 por su condición «aérea o bobas». Sugerimos aquí, contrariamente a lo que se sabe hasta el presente, que en ausencia de una adecuada comprensión de su sentido, de nada o de poco sirve aferrarse entusiasta y beatamente al *Manifiesto de Cartagena.* Nada se comprende sobre el concepto de libertad, menos sobre su historia.

Al decir «elocuencia de la libertad», usamos una expresión forjada técnicamente desde el trasfondo de la historia de la retórica. En efecto, este trabajo pretende ejemplificar una vía metodológica en el campo de la historia intelectual. Estimamos que la historia de la retórica constituye una pieza clave para el logro de una adecuada comprensión y explicación del surgimiento y desarrollo de la teoría política republicana.

En este caso *elocuencia* es un sinónimo de *retórica.* Así, el título de este ensayo podría ser también ‹retórica de la libertad›. Ahora bien, hay una discusión clásica considerable acerca del fin de la retórica, esto es, *sobre la persuasión.*

Una traducción española de Quintiliano del siglo XVIII sirve para ejemplificar (equivocadamente) el punto:

> Por donde los que la definieron, a su parecer, con más exactitud, aunque sentían lo mismo de la retórica, dixeron, que era una fuerza del persuadir por medio de las palabras... Pero ni aún esto satisface lo bastante: pues aun los que no son retóricos, mueven a los que quieren, como las rameras, los aduladores, y seductores... Algunos sin mirar al fin, dixeron, que la retórica consiste en inventar razones acomodadas para persuadir, como dice Aristóteles, Lib. I de la Retórica. Pero esta definición da en el vicio, que pusimos arriba; y no contiene otra cosa que la invención, a la que si falta elocución, no hay oración retórica[1].

Sobre ese equívoco he estructurado este trabajo. En efecto, en una breve introducción se intenta fijar el contexto intelectual de la concepción de la libertad republi-

1 QUINTILIANO, M.F., *Instituciones oratorias,* ed. y trad. de I. Rodríguez de San José de Calasanz y Pedro Sandier de San Basilio, traducidas y anotadas según la edición de Rollin, Biblioteca clásica, 2 vols., Madrid, 1799, p. 124.

cana. El objetivo de esa introducción es delinear dos estrategias retóricas para el tratamiento del tema: por una parte, la elocuencia de la conmocionalidad, donde persuasión y conmoción patética se identifican; y, por la otra, la elocuencia persuasiva como fin argumental de «razones» fundadas. Correspondientemente, se ha titulado la primera parte «la elocuencia de las pasiones» y la segunda «la elocuencia de las razones».

Para comprender mejor estas dos partes de nuestro trabajo se debe antes aclarar lo siguiente. Hemos hecho uso de la clasificación de Isaiah Berlin sobre la libertad negativa y positiva. Sin embargo, se intenta aquí proporcionar una lectura histórica integral —negativa y positiva— para el caso venezolano. En esto, nos hemos inspirado, por razones diferentes, en un trabajo reciente sobre el concepto de libertad negativa, escrito dentro del marco de la teoría política anglosajona contemporánea y del debate que se ha entablado en ella sobre el concepto de libertad política[2].

En la primera parte del trabajo (la elocuencia de las pasiones) se expone y persigue el discurso *retórico patético*[3] que informó, desde su comienzo, la comprensión de la libertad. Se persigue allí mostrar el apego y ansiedad que, en general, representaba el discurso de las pasiones para la causa moderada de ese republicanismo incipiente de la «patria boba».

En la segunda parte (la elocuencia de las razones) se intentan desplegar las razones y argumentos, la «analítica» (para usar términos de J. G. Roscio) que acompañó a la comprensión (de la verdad) de la libertad republicana como programa negativo y positivo.

Por último, y a manera de conclusión se esbozan algunas consideraciones generales sobre la relevancia de esa discusión y sobre la necesidad de elevar el grado de conciencia crítica en el tratamiento histórico de estas cuestiones.

• • •

2 - SKINNER, Q., RORTY, R. y J.B. SCHNEEWIND, *Philosophy in History:* Ways on the Historiography of Philosophy, «The Idea of Negative Liberty», Cambridge University Press, Cambridge, 1984. Nuestras razones son de orden nacional y más agudamente históricas. No deseamos, como es el caso de Skinner, llevar esta discusión al dominio de la teoría política general, sino al dominio de nuestra discusión nacional.

3 - *Vid infra*, «La retórica del porvenir».

La libertad política republicana no fue inicialmente asunto de fuerza ni de voluptuosidad. Sagrada, sublime, gloriosa, amable, dulce, esa libertad siempre fue ‹elocuente›. Pero aquella elocuencia que una vez tuvo se nos oculta en la misma memoria que evoca la fuerza de su pasado. Conviene entonces recordar la «textualidad» de su invocación en calidad de «grito»[4] fundamental:

> El hombre debe ser considerado o como una fiera o como un habitante de las selvas, o como miembro de la sociedad. El hombre salvaje abandonado a todos los impulsos y movimientos de la naturaleza, no es más en sus operaciones que la primera de las fieras; sus pasiones no tienen freno, ni delicadeza sus deseos; vive entregado a toda la influencia de una naturaleza casi irresistible; y reduce su felicidad al pequeño círculo de la satisfacción de sus bárbaros y materiales placeres. Fiero como el tigre y voluptuoso como el orangután es más violento en todas sus inclinaciones, porque es más capaz de serlo[5].

Como fiera voluptuosa, como bárbaro desenfrenado, el hombre solo era un ejemplar de la pura fuerza. Y era todavía más pernicioso pues podía sobredeterminar su capacidad para la violencia. Únicamente en compañía de otros, cualitativamente diferentes al tigre o al orangután, podía aspirar la humanidad a su condición dignificante. Y es sólo «en sociedad» donde puede distinguirse su capacidad para negar su brutalidad y asumir su humanidad. Pero para que ese tránsito pueda siquiera comenzar a producir sus resultados mínimos es imprescindible refrenar la naturaleza del bruto que anima nuestras inclinaciones violentas. La política comienza allí donde se establecen *prescripciones*. En la negación de la fuerza pasional de las «inclinaciones bestiales» está el asiento de la nueva libertad: sin *ley* no hay posibilidades para ser hombre, menos para ser hombre libre[6].

4 - El grito, según Rousseau, fue el primer lenguaje de la naturaleza. El grito de la libertad del recién nacido es su primer lamento de esclavo resentido. Que la libertad pueda ser grito civil es de esta manera la metáfora que anuncia el triunfo de la naturaleza a través del ascenso revolucionario republicano. Sobre el grito, véase ROUSSEAU, J.J., «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» en *Oeuvres complètes*, Nouvelle edition, vol. VII, Poinçot, París, 1790, pp. 83-84.

5 - SANZ, M.J., *Teoría política y ética de la Independencia*, comp. de Pedro Grases, Ediciones del Colegio Universitario Francisco de Miranda, Caracas, 1979, p. 28.

6 - *Ibidem*.

¿Qué posee la ley para poder fundamentar toda aquella elocuencia negadora de la bestialidad pasional? Posee todo el esplendor de su potencialidad virtuosa: la ley es prohibición, pero solamente «prohíbe lo malo o lo injusto»[7]. Y aceptada esta consecuencia acerca de la naturaleza humana y sus virtualidades «eudemónicas»[8], el rigor de esta ética conduce a una política de convicciones límpidamente *racionales:*

> *No hay ni debe haber otra libertad en el hombre;* la que él desea en la obscuridad de la ignorancia, o en el alto furor de las pasiones, es contraria al orden social y a la tranquilidad de los pueblos. *El hombre no debe ser libre en cuanto quiere;* lo es solamente en lo que la ley no le prohíbe; él no debe ejecutar sino lo que es útil y permitido por la ley, lo que no es perjudicial a la sociedad[9].

La libertad fue entonces concebida en los comienzos de nuestra república como el resultado de dos negaciones: primero, como la negación de la «bestialidad», es decir, como producto de la ley; segundo, y más propiamente, como la expansión de la humanidad recuperada dentro del ámbito de lo no prohibido por la ley. La libertad es la posible consecuencia virtuosa del ejercicio de prohibiciones fundamentales. Para que pueda haber libertad debe haber, antes, política. Y la política sólo es posible históricamente si hay «reglas y prohibiciones», es decir, orden.

Se comienza entonces por dominar la bestialidad por el imperio de la ley como reflejo de la razón y se alcanza la libertad —y otros dones— si el hombre recuperado es capaz de contener en sí, y en los demás, la fuerza oscura del deseo. Contra esa salud militan feroces y voluptuosas las «fuerzas» de la ignorancia (del error) y de las pasiones. Así, para el licenciado republicano, la esclavitud vive de la esclavitud de la obediencia, las cadenas de la ignorancia, la pasividad *de la «fantasía».*

Pero entre todos los imponderables frutos del «árbol de la libertad» hay uno que merece especial atención. Es aquel que todavía hoy dulcifica y exalta pasiones continentales, el patriotismo. Sanz, y el *Semanario de Caracas,* dicen al respecto lo que sigue:

7 - *Idem.* Sobre el valor de la historia para la discusión contemporánea de la libertad como concepción negativa, véase SKINNER, Q., «The Idea of Negative Liberty», en *op. cit.* Este artículo me ha servido de fuente de inspiración para lo que sigue.

8 - Se refiere al conjunto de concepciones que conciben la ética como guiadas por el propósito o fin de la felicidad en conjunción con una idea de la virtud, *v.g.* la ética de Aristóteles.

9 - SANZ, *op. cit., loc cit.* No se quiere decir, en este caso, «racionalistas» por razones que luego se entenderán.

> Sólo el *pueblo que es libre como debe serlo,* puede tener patriotismo. No es el suelo en que por primera vez se vio la luz del día lo que constituye la Patria; son las leyes sabias, el orden que nace de ellas y el círculo de circunstancias que se unen para elevar al hombre a la cumbre de su felicidad. El que respeta y obedece la ley, ama a su patria, y por conservarla, por gozar en el reposo de los bienes que ella le franquea, desarrolla aquella especie de amor intenso que se conoce con el nombre de *Patriotismo*[10].

He allí establecido racionalmente un imperativo ético riguroso. Su impecable exigibilidad haría con el tiempo muy precaria su severidad. Recuérdese que la ignorancia de la ley —desde aquel primer momento— no podía excusar de su cumplimiento. Ese presupuesto que, en verdad, aparecía como un axioma racional fue también, y al mismo tiempo, una declaración de amor a la libertad. Desde ese entonces la fuerza del «legalismo» ha conservado todo el rigor de su racionalidad y emocionalidad. Se trata de un estado emocional singular, aquel a que da lugar el apego a las leyes en la república. El patriotismo es una «especie de amor intenso». El neoclasicismo emblematiza *en máximas* las lecciones del pasado: dulce y decoroso es morir por la patria, etc. El «racionalismo», diferentemente exhibido por Sanz, según hemos visto, y luego por J.G. Roscio, se irá radicalizando hasta disolverse en la lucha de las pasiones, que tanto temor y prevención causaban, *por igual,* entre los primeros republicanos y los primeros realistas. Sin embargo, con el tiempo revolucionario y la guerra a muerte, la libertad republicana perdería gradualmente sus fundamentos racionalistas para hacerse cada vez más simplemente patética, y cada vez más voluntarista. Casi para recordar aquel firme comienzo racionalista vale la pena retener el contenido sagrado del capítulo octavo, sección primera, de la Constitución Federal de Venezuela de 1811:

> Después de constituidos los hombres en sociedad han renunciado a aquella *libertad ilimitada y licenciosa* a que fácilmente los conducían sus pasiones, propia sólo del estado salvaje. El establecimiento de la sociedad presupone la renuncia de estos derechos funestos, la adquisición de otros más dulces y pacíficos y la sujeción a ciertos deberes mutuos[11].

10 - *Idem,* subrayado nuestro.

11 - *Constitución Federal de 1811,* capítulo octavo, «Derechos del Hombre que se reconocerán y respetarán en toda la Extensión del Estado», sección primera, art. 141. En BOLÍVAR, S., *Documentos que hicieron historia. Siglo y medio de historia republicana, 1810-1830,* Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1962, p. 89.

Hay, pues, dos libertades. Una, ilimitada, licenciosa, fruto venenoso de la inercia de las pasiones; otra, dulce, pacífica, la pasión reglada por la ley, garantizada en y por el orden, la libertad civil. Así es la postura inicial de nuestro constituyente.

Ahora bien, puesto que la constitución del cuerpo civil de la sociedad (su orden) es o fue asunto de convenciones, aflora de manera *fundamental* (como asunto de principio) el dilema arquitectónico (la ciencia de disponer los principios políticos) de nuestras aspiraciones republicanas: el drama de la libertad es dictado por la tensión desigual entre razón y voluntad. Esa tensión se dramatizará mediante una práctica de las pasiones diferentemente contenidas, desde nuestros primeros comienzos civiles, por uno u otro extremo de aquella tensión dilemática: la *razón filantrópica* (y «boba») pretendía basar sentimental y socráticamente su fuerza persuasoria en el valor de las *certezas* de la libertad; la *voluntad* desencadenaría las pasiones para negar la posibilidad de la licencia. Racionalismo y voluntarismo político se disputarán (hasta encauzarse en la oscuridad del militarismo) la suerte «liberal» del concepto de *libertad positiva*. Cada extremo de esa tensión engendraría una «elocuencia» particular apropiada a sus designios. La ironía de esa disyunción retórica fue que, en un principio, ambas se hallaban contenidas en un mismo discurso ilustrado, es decir, por un modo de pensar inicialmente común a todo aspirante republicano de aquel entonces.

A la luz de lo anterior reformulemos unas preguntas de nuestros patricios republicanos. Comencemos por éstas: ¿Cómo puede ser elocuente la libertad? Y, sobre todo, ¿en qué consiste, en general, la elocuencia de esa libertad? Nuestra intención es analizar, desde una perspectiva histórica y ético-política, cómo fue posible —y por ello cómo puede serlo otra vez— que la libertad republicana haya sido elocuente.

Se puede hablar de «elocuencia de la libertad» en dos sentidos generales. En primer lugar, como la fuerza conmovedora de su mera evocación. Para ejemplificar esto, se dijo entonces —como todavía se puede decir— «¡Viva la libertad!». En segundo lugar, se puede concebir la elocuencia de la libertad como la fuerza persuasiva de sus razones.

La primera vía puede ser —fue— principalmente exhortativa, imprecatoria y, teniendo en cuenta sus posibles contextos, una «emisión»[12] condensada por la fuerza

12 - Con ‹emisión› queremos significar ‹utterance›. La utilización allí del común ‹proposición› u ‹oración› no recoge la referencia a la posición ni circunstancias del contexto del hablante. Sin embargo, ‹oración› —clásicamente hablando— sí permite esa recuperación. Por de pronto, reténgase que ‹emisión› se inscribe dentro de una teorización general de la filosofía sobre el lenguaje ordinario, *v.g.* J.L. AUSTIN, J.P. SEARLE.

de sus convenciones constitutivas originales. Para comenzar por esto último, sólo se ha de retener que antes de la Declaración de la Independencia —«acto de habla»[13] convencional en el siglo XVIII y XIX— era inconcebible emitir un «viva» semejante.

La segunda vía atiende a otro tipo de solicitudes, a cuidados intelectuales. Obedece y sirve a la fuerza de argumentos y razones, al valor del discurso posibilitador de la «bondad» y «rectitud» en el decir. Pero esa «rectitud» y «bondad» se insertan en los «sistemas» que contienen el discurso político dentro de los límites de una tradición retórica, esto es, dentro del estado de la «elocuencia» (como sinónimo del *ars bene et recte dicendi)* para el momento de la emisión del acto de habla emancipador: para el momento de la Declaración de Independencia.

Desde este punto de vista, procede aquí para ese momento una relación histórica de complementaridad discursiva entre pensamiento político y retórica. La elocuencia de la libertad política republicana se acomodó y se transformó dentro del «estado del arte» retórico entendido en aquel entonces como persuasión. Por su parte, la reordenación neoclásica que la retórica permite en ese período se orienta al servicio de la certeza de las convicciones patéticas que inflamaban —y todavía contenidamente lo hacen— los ánimos y «humores» políticos. El péndulo entre conmoción y persuasión comenzó a girar desde entonces invertido. Va de la fuerza de las convicciones políticas a la «certeza» de las razones y desde allí, nuevamente, desciende potenciado hacia la conmocionalidad[14]. No hay, pues, para ese inicio de nacionalidad política dilema entre persuasión y conmoción[15].

13 - Por ‹acto de habla› se entiende hoy algo teórico y clásico: Véase SEARLE, J.P., *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge (1969), 1980. Lo clásico es nuestra referencia a su inserción dentro del arte retórico. *Vid infra*, «La retórica del porvenir».

14 - Conmover o persuadir, he allí el dilema de la rectitud y bondad en retórica. Aristóteles es claro al respecto: lo primero es secundario; lo segundo es lo decisivo. En nuestro caso republicano, ese dilema no es viable ni concebible *in abstracto*. La retórica ya estaba, por tradición, predispuesta hacia su «literaturización». Las «bellas letras» exornaron la educación del verbo. Maneras y manierismos afectaban ya el fluir del pensamiento. Ahora bien, el primer republicano hizo suya la tensión señalada tomando para sí la «certeza» de sus razones y, por ello, la violencia vehemencial de su misión conmocionadora. No había juez que convencer. El único juez era, en rigor, testigo universal: el hombre. De esta manera la abstracción del dilema persuasión *vs* conmoción no se plantea sino se complementa: el verbo verdadero se ha hecho carne patriótica. La conmoción exhibe la única verdad posible: la salvación de la libertad recuperada.

15 - Ese dilema se expresa desde el inicio de la *Retórica* de Aristóteles. Véase *Retórica*, libro I, 1354a 1354b. *(The «Art» of Rhetoric*, trad. inglesa de John Henry Freese, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Harvard (1926) 1975).

Sin embargo, pese a esa complementaridad histórica es conveniente distinguir conceptualmente cada una de las dos vías y tratarlas por separado.

I. LA ELOCUENCIA DE LAS PASIONES

Como «conmocional» es decir, como elocuencia dirigida a despertar y expresar con fuerza la fuerza de las pasiones, la elocuencia de la libertad republicana comienza a pensarse en función del origen mismo de la lengua como «grito», luego como voz audible, finalmente como voz de iguales cara a cara. Rousseau ilustra, en dos secuencias, el programa «conmocional» que se tiene aquí en mente. Un primer pasaje erige el grito en fuerza fundante de una libertad agónicamente conquistada desde la necesidad; un segundo pasaje, partiendo desde el pasado clásico, muestra la «necesidad» de la elocuencia (persuasión) como virtud en contraposición al artificio de la fuerza pública como agente distanciador de la humanidad entre los hombres.

El primero dice:

> El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico, y el único que él necesitó antes de tener que persuadir a los hombres reunidos en asambleas, es el grito de la naturaleza. Como ese grito no era arrancado sino por una suerte de *instinto* en las ocasiones de necesidades urgentes... no fue (un lenguaje) de gran utilidad para el curso ordinario de la vida[16].

El segundo se encuentra en un estado histórico de modificación de la necesidad de la lengua, se halla en la accesoriedad de un poder erigido, él mismo, en necesidad, a través de la fuerza opresiva y despótica. He aquí una descripción de su poder:

> Las lenguas se forman naturalmente según las necesidades de los hombres y se alteran según las modificaciones de esas necesidades. En los tiempos antiguos, donde la persuasión reemplazaba a la fuerza pública, *la elocuencia era necesaria.* ¿Para qué servirá en la actualidad, cuando la fuerza pública ha suplido a la persuasión? No hay necesidad de arte ni de figura para decir, ése es mi deseo[17].

- ROUSSEAU, *op. cit.*, tomo 7, pp. 83-84, traducción nuestra.
- ROUSSEAU, «Ensayo sobre la desigualdad», cap. XX, Relación de las lenguas con los gobiernos. Tomado de DERRIDA, J., *De la gramatología,* Siglo XXI, Buenos Aires (1967) 1971, p. 178.

El tránsito que se describe en esos dos pasajes llevaba implícito la historicidad pretérita[18] de un ideal republicano alcanzable. Si los romanos, y antes los griegos, hicieron de las tribunas repúblicas y de las repúblicas tribunas, fue —arguye Rousseau— por obra y gracia de la *integridad histórica del habla.* En el habla republicana, el grito se ha hecho voz espontánea, voz de proximidades y de igualdad. Los hombres se oyen y su oír se recubre de prosodia viril y de gestualidad enérgica y extensiva. Este «machismo» republicano colocaba a la «mujer» libertad dentro del ámbito natural del deseo «libremente» expresable de la fuerza de voluntades propias de varones. Los varones ilustres que intentaban la emancipación para recobrar la independencia, y llegar entonces a ser libres, poseían así, al alcance de las miras de las posibilidades viriles, toda la «sublime» fuerza de una *integridad conmocional hablante:* la tribuna republicana.

Ahora bien, si ese esquema de presentación obedece a Rousseau[19], conviene medir su alcance sobre el problema de la delimitación de nuestra libertad republicana desde la perspectiva que nos ocupa. En efecto, las palabras de Sanz y otros testimonios, por ejemplo, de Roscio, señalan diferencias con respecto a la radicalidad del programa de Rousseau. Esas diferencias se expresan en una cautela mayor hacia las pasiones y, por consiguiente, en la necesidad de imponer un freno a la expansión del habla republicana. Se dirigen hacia la *escritura* y la *textualización* con el fin de detener y fijar, para siempre, una libertad universal. Su último destino es la fijación de la «palabra» y de la «lengua» en la eternidad ideal de la escritura constitucional republicana. La Constitución parece patentizar la resurrección de la «libertad del habla» a través de la sacralidad de su «textualismo».

¿Cuál y de qué modo fue entonces primera una de estas dos elocuencias de la libertad? Esto se responde atendiendo a la fisonomía de las pasiones del racionalismo de un Sanz o de un Roscio, es decir, a la manera como fueron (posiblemente) comprendidas las pasiones por unos «patriotas bobos», como se les llamó más tarde.

Sabemos por Sanz de modo explícito que las pasiones «del habitante de las selvas no tienen freno»[20]. También sabemos que ese mismo hombre «no tiene delicadeza

18 - Por esto se entiende una manera de pensar, escribir, y hablar, en suma de concebir, propia de una época y que, por efecto del tiempo, olvido o nuevas necesidades, queda como *tradición* para la interpretación de otro tiempo.
19 - Y no sólo a Rousseau; también es la visión de Hume sobre el valor del habla republicana y el alcance moral y cívico de la libertad.
20 - SANZ, *op. cit., loc. cit.* Todas las citas anteriores de esta página proceden del mismo lugar.

en sus deseos». Infiérese sin dificultad un complejo juego de advertencias y admoniciones para los noveles patriotas. No olvidemos que Sanz está instituyendo una «opinión pública». Ese juego de acciones (lingüísticas) políticas y legitimantes comprende, entre otras, las siguientes advertencias: que las pasiones son peligrosas; que los deseos son brutales e insaciables; que son toscos; que la fuerza de la naturaleza es casi irresistible; que un ente natural así configurado no difiere de las bestias sino en que puede ser aún más violento que ellas.

Es comprensible entonces que animado el «hombre venezolano» con semejante «optimismo» viese con cuidado el torbellino de las «pasiones nuevas» que iba a tratar primero de tentar la idea de república y, luego, a desencadenar.

De esta manera, ante el espectáculo de aquella superbestia se hacía urgente contenerlo, refrenarlo, reprimirlo. De nuevo el verbo de Sanz es patriarcalmente admonitorio. El único medio para salvarlo de su ignominia constitucional o de la ignominia de la opresión a la cual por ignorancia había sido sometido, era severo: someterlo a la «fuerza de prohibiciones» para contener sus «torcidas y violentas inclinaciones».

¿Fue acaso esta estrategia argumental una respuesta ajena a las «preocupaciones» realistas de la situación discursiva planteada por sus interlocutores enemigos?[21] Unos ejemplos ilustrarán el sentido simétrico de esa concesión al «miedo» de las pasiones.

> Para refrenar la licencia y desenfreno de las pasiones, y restablecer en alguna manera la seguridad y la tranquilidad pública de que no podría gozar el hombre pecador abandonado a sí mismo; Dios con paternal providencia dividió el Universo, esto es, el linaje de los hombres en muchos Estados, cada uno de los cuales fuese gobernado por una potestad suprema...[22].

21 - Hablamos aquí de «preocupación» desde un punto de vista del habla de la época. Se trata de un análogo de nuestra contemporánea «obsesión». Concretamente, una preocupación fue concebida como producto de estados delirantes tejidos por las pasiones, la ignorancia y, sobre todo, en relación con ambos, por la imaginación. Ejemplos véanse en BLANCO, J.F., «Petición del presidente gobernador y capitán general», exp. J.F. BLANCO, Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Misceláneas, carpeta N° 2, s/f, o en ROSCIO, J.G., *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, Filadelfia (1817), Monte Ávila Editores, Caracas, 1983, p. 157. Por «situación discursiva» se entiende la disposición de las concepciones para pensar y actuar que se tienen a la mano.

22 - VILLANUEVA, J.L., *Catecismo del Estado según los principios de la religión*, Imprenta Real, Madrid, 1793, pp. 25-26.

Comparando máximas de religión con máximas de filosofía, la misma fuente advierte:

> La Religión por el contrario enseña que el hombre abandonado a semejante libertad es *ciego y loco, necesitado de guía y freno*: niega que el hombre tenga esa licencia para hacer todo lo que se le antoja necesario para conservar estos derechos imaginarios con que se ensoberbece la filosofía: y sobre todo esto, condena en los miembros de la sociedad la violencia que le permite la filosofía para conservar y recuperar estos derechos[23].

Por diversas razones y desde el trasfondo ancestral de la religión del despotismo era inevitable proceder con «prudencia» argumental frente a las pasiones. Esa «prudencia» era el resultado de una conversión político-religiosa. La conciencia de Roscio recoge inequívocamente el giro discursivo que fue necesario efectuar, comedidamente, para poder potenciar la conmocionalidad «reglada» de una libertad racional incipiente:

> Yo desconocía *el idioma de la Razón*. La práctica de los pueblos ilustrados y libres era en mi concepto una cosa propia de gentiles, y ajena de cristianos: detestaba como heréticos los escritos políticos de los filósofos. Por los malos hábitos de mi educación yo no conocía otro *derecho natural* que el despotismo, otra filosofía que la ignorancia, ni otra verdad que mis *preocupaciones*[24].

El idioma de la razón de otro Derecho Natural, uno que pudiese obedecer a la libertad y a los filósofos, requería entonces legitimar las pasiones sin perder de vista el peso de sus potencialidades perniciosas. Sanz, por su parte, determina con gravedad los confines (discursivos) que tendría que exhibir la libertad de ese otro *derecho natural* en relación con el sentido que ese discurso le otorgaba a las pasiones:

23 - *Ibidem*, p. 35.

24 - ROSCIO, *op. cit.*, p. 51. Sobre Roscio nos hemos beneficiado de la tesis de M. VIANA S.J., «De la ciudad religiosa a la religión civil», Caracas, 1984, subrayado nuestro.

> No hay ni debe haber otra libertad en el hombre; la que él desea en la *obscuridad de la* ignorancia, o *en el alto furor de las pasiones*, es contraria al orden social y a la tranquilidad de los pueblos. *El hombre no debe ser libre en cuanto quiere*...[25].

En conclusión, en el *objeto del deseo* no está la libertad sino el desenfreno. Por ello el hombre se ha habituado a la ignorancia. El problema republicano de aquella Primera República fue entonces cómo ser libres sin detestar las pasiones en general. O, puesto de otro modo, si las pasiones en general son peligrosas, cómo obligarlas a ser libres. Y entre sus muchos peligros está su potencialidad herética.

Pero, podría preguntarse, ¿acaso, para ese «idioma de la razón» y aquel —aún indeterminado— otro *derecho natural*, *todas* las pasiones eran igualmente peligrosas? ¿Había lugar o no para distinciones?

Por de pronto, debe retenerse que el punto de la peligrosidad se circunscribía a la *licencia indomable* concedida por ambos bandos, patriotas incipientes y realistas vasallos. También ha de enfatizarse que el conflicto discursivo fue concebido, en términos generales, como una contraposición entre filosofía y teología. Sobre esto dan testimonios fehacientes autores de ambos bandos.

Ahora bien, dentro del ámbito de comprensión de la *licencia indomable* deambulaban «analíticamente» pasiones constitutivas de la pseudo-humanidad que podían amenazar toda la idea de orden y que, por ello mismo, amenazaban a la idea misma de creación. Si se aceptaba esta última, como fue el caso, como una «acción» por medio de la cual la criatura había sido llamada a la existencia, hecha a imagen y semejanza del Señor, su perfectibilidad virtual era decisivamente relevante para la viabilidad de la libertad civil y sus derechos y, sobre todo, para la idea misma de soberanía.

Dos límites contenían entonces el peligro republicano ante el auditorio del discurso realista opresor. Por una parte, el republicanismo debía declarar —demostrando— la libertad virtual del hombre natural; por la otra, debía atender el frente de su pecaminosa y díscola finitud caída, es decir, su naturaleza de pecador como Adán. Esto último, a su vez, presuponía concebir de otro modo la *teología de la libertad* y, al mismo tiempo, exhibir la virtualidad perfectible de su condición natural.

25 - SANZ, *op. cit.*, p. 28, subrayado nuestro.

Ante la presión social del predominio religioso, fue necesario, sobre todo al comienzo, que la argumentación cuidara más el énfasis sobre la necesidad de enjaezar las pasiones naturales que sus virtualidades perfectibles. Roscio, a nuestro juicio, es un lúcido exponente de esta primera estrategia republicana.

No obstante, y al margen de las concesiones que se le deben hacer a las restricciones argumentales del momento insurreccional, fue un hecho que el «idioma de la razón» tenía a su disposición, precisamente en las pasiones, *resortes positivos* para la acción civil y política. Sin embargo, de la evidencia expuesta no cabe duda que la posición de Sanz es más rigurosa en su apreciación del peligro de las pasiones y también más inflexible en cuanto a la negación de su virtualidad. Frente a Sanz, Roscio emerge como más liberal...

Nuestro problema inmediato es entonces *descubrir un espacio «positivo»* para el papel de las pasiones en la tarea de legitimar la emergencia de un nuevo orden social, esto es, de una revolución.

Ese espacio existía desde la tradición misma que en 1810-1812, de modo coyuntural, deseaba negarlo. Para hablar sólo de retórica, desde Aristóteles, Quintiliano y Cicerón, fuentes todas ellas irreprochables para la educación de un buen vasallo, las pasiones recibían tratamiento propicio en la *oratoria deliberativa*. Sin ahondar en el punto, basta señalar aquí que la tradición retórica recoge con suficiente conciencia «racional» toda la significación moral que se podía obtener de las pasiones. Sólo añadiremos un factor decisivo a esta escueta esquematización. El republicanismo forense y deliberativo consagraban, unánimemente, el valor (estético y ético) supremo del atractivo de lo sublime. Como muestra, sirva esto que se podría llamar el *efecto Longino*:

> La Libertad, dicen, tiene el poder de inflamar las mentes nobles y de llenarlas de grandes esperanzas, y con la libertad se expande el espíritu de emulación mutua y entusiasta competencia para alcanzar los primeros lugares[26].

26 - LONGINUS, *On the Sublime*, The Loeb Classical Library, Londres, (1927) 1965, p. 247, traducción nuestra. El contexto que explica la cita se pregunta si es verdad que la democracia no permite tener *naturalezas sublimes y trascendentes*. Sobre deliberativo y forense *vid infra*, «La retórica del porvenir».

Si la retórica clásica, (y también la política) exhibían un repertorio patético amplio, por lo mismo se infiere que desde esas fuentes algunas pasiones podían encender las cenizas del sueño republicano. Así, el amor, la templanza, la benevolencia, la compasión, la envidia, la emulación, cada una de esas áreas sentimentales eran ya para la tradición clásica *tópicos* éticos conocidos, aptos además para la exornación o embellecimiento del verbo público.

Por otra parte, la evolución retórica para el XVIII en nuestra Colonia ya llegaba con una carga precisa de *entusiasmo por lo sublime.* Un buen ejemplo se encuentra en la siguiente cita de un texto de la segunda mitad del XVIII, cuando Madramani y Calatayud expone la fuerza de la muerte:

> El que está conmovido con vehemencia todo lo anima con metáforas y otros tropos y figuras: esta es la razón porque casi todos son elocuentes a la hora de la muerte, hallándose agitados por el terror, de la tristeza y demás aspectos ordinarios en aquel lance terrible[27].

«Ejemplos» de varones ilustres sobraban, *v.g.* el mismo Cicerón. De esta manera, por educación humanística y específicamente de «bellas letras», el hombre venezolano educado a finales del XVIII estaba habituado al gusto por lo *sublime* y lo *trascendente* (en el sentido retórico y estético). Su educación era ya considerablemente *sentimental.*

Pero aún ese espacio clásico ya «literaturizado» de las pasiones podía ser peligroso. El «amor», en su forma republicana, lo era inequívocamente. Veamos la lógica de su perdición: el amor a la libertad abre primero su voluptuosidad a la independencia, luego, se encamina indefectiblemente, al *amor de vanagloria,* y, desde allí, se precipita a la desolación. Ese fue el destino del *deseo* republicano de Roma visto por un vasallo. Véase nítida esta conexión moral dada al valor de esos ejemplos clásicos:

> El *amor a la libertad* abre las puertas primero al *amor de la* Independencia, después al *deseo* de sojuzgar y avasallar a otros. Tras esto sigue el *amor a la vanagloria,* que hace emprender al hombre hazañas indignas de la humanidad, y que tal vez no le vinieron a la cabeza cuando *tuvo el primer deseo* de la libertad. Por este despeñadero de la libertad cayeron

27 - MADRAMANI Y CALATAYUD, M., *Tratado de elocución o del perfecto lenguaje,* 2ª. ed., Caracas, 1829, de la hecha en Valencia, España, 1795. Imprenta de Valentín Espinal.

> los romanos en la sima de la desolación... Y así se vio claro que no buscaban primero en su seguridad la paz de la república, sino la *licencia de las pasiones;* y el destierro de todo freno y castigo, de suerte que en la prosperidad se corrompieron, y en la adversidad no se corrigieron[28].

La discusión sobre la libertad se centró así sobre dos pasiones fundamentales que convivieron confusamente para los detractores en una sola sinonimia herética: el *amor* y el *deseo.*

En el primer momento constituyente la libertad flotaba indecisa entre Sanz y Roscio. Una primera e inequívoca línea discursiva creía en un *estado natural* como dominio de la licencia (Sanz). Se podía temperar ilustradamente añadiendo restricciones deterministas para asegurar la misión de conversión cívica del concepto de ley. Así, por ejemplo, el Licenciado afirma con seguridad:

> Mas como las pasiones no gozan naturalmente de igual violencia en toda la especie que se halla colocada sobre todos los puntos del globo, es preciso una sensible diferencia en estas leyes [habla de la necesidad de las leyes penales]... No deben ser castigados igualmente los que necesitan oponer una resistencia vigorosa a la fuerza de una *pasión* vehemente, que los que apenas oponen para refrenarla una resistencia débil. El que vaga por los abrasados arenales de la Zona Tórrida tiene ciertas inclinaciones más vehementes que el que habita los helados países de las Zonas frías. El hombre de Venezuela con respecto a sus pasiones e inclinaciones, no debe ser corregido del mismo modo, ni con las mismas leyes que el habitante de Copenhague[29].

He allí a Sanz usando a Montesquieu para enfatizar y calificar de manera relativa la fuerza de la certeza de la *visión licenciosa* de las pasiones. Pero sería desacertado concluir de allí que en Sanz priva una concesión reaccionaria hacia la tradición realista catequética. Por el contrario, el Licenciado asombra argumentando la génesis de la libertad civil, o mejor, de la subordinación civil, sobre la base de la necesidad y *casualidad social.* Más Montesquieu, se podría decir. Véase esta aseveración:

28 - VILLANUEVA, *op. cit.*, pp. 44-46, subrayado nuestro.
29 - SANZ, *op. cit.*, pp. 30-31, subrayado nuestro.

> Son los hombres naturalmente tan inclinados a formar proyectos, como a contradecirlos. Las formas de las sociedades se refieren a un origen distante y oscuro, y *sobre ese principio debemos conjeturar* que sus establecimientos, más que de una expresa intención, *nacieron del instinto* y *la casualidad*[30].

La libertad e independencia son naturales, pero los hombres o pseudo-bestias, a saber el «hirsuto salvaje» y el «bárbaro soberbio», nada preveen acerca del significado posterior («perverso») de la física de sus pasiones:

> ...los hombres siguiendo el impulso del momento, buscando ventajas que se proponen, o remedio a inconvenientes que experimentan, llegan a términos que no previeron, y muy semejantes a los otros animales, siguen su carrera natural sin advertir el fin de ella[31].

Esa carrera de la ciega *libertad natural* es la que «teatraliza» el juego dramático de las *pasiones* y las traduce en los *intereses* aleatorios, casuales, fortuitos, del predominio de una u otra forma de gobierno. Las *pasiones* y los *intereses* de la física de la libertad natural hacen visible la concepción de la *utilidad* (y su cálculo) como condición para la viabilidad de la «subordinación civil» y, por consiguiente, de la preservación de la propia libertad. Es porque cada *partido* o grupo de intereses «obra por su propia utilidad» que puede mantenerse un estado de libertad civil[32].

Este discurso es fiel a las pasiones y a las inclinaciones naturales. Sabe que la licencia opera dentro de su furor, pero el efecto perverso de su contraposición hace patente el sentido por el cual ha de transitar la fuerza de las cosas:

> Este es el curso natural de las cosas humanas en las revoluciones de los pueblos. Los turba sucesivamente la *ambición*, el *orgullo* la *avaricia*, y aunque sin plan combinado, siempre la esperanza del provecho. Las constituciones se forman por la consecuencia de accidentes imprevistos y se conservan por la vigilancia, actividad y *celo de los particulares*[33].

30 - *Ibidem*, p. 38, subrayado nuestro. Hace amplio uso de la historia conjetural.
31 - *Ibidem*, p. 37. Teatro es expresión propia de Sanz.
32 - *Ibidem*, p. 40.
33 - *Ibidem*, p. 41, subrayado nuestro «Constituciones» se debe entender allí como «cuerpo civil», no como «textos constitucionales».

El corolario anti-igualitario sobre el cual prosigue ese discurso interesa aquí menos que otra referencia. Inmediatamente después de enfatizar la perplejidad y asombro que no debe causarnos la errática e imprevisible conducta de la pseudo-bestia que somos, Sanz procede a lanzar sus invectivas en contra de los ignorantes que propagan la *igualdad natural*. De eso apenas nos interesa esta significativa aseveración de principio en su acción admonitoria contra «algunos que dan lástima» cuando dicen que «todos somos iguales»[34]:

> Los hombres obran más *imitando* que discurriendo y, dejándose preocupar de autoridades y ejemplos, establecen principios opuestos a la razón y a la evidencia[35].

La imitación es un *efecto* de la *simpatía*. La simpatía, una fuerza emocional. La *preocupación*, una obsesión tejida por la imaginación, reforzada por más y más pasiones. *Imitación* y *preocupación*, la dinámica sentimental, conducen a otro idioma de la razón, *a la conveniencia del artificio para hacer viable la idea de orden en la sociedad: al cálculo utilitario.*

En conclusión, esta orientación de las pasiones ha encontrado *una razón nueva*, otra *evidencia nueva*, distintas ambas de la de realistas catequéticos y patriotas igualitarios.

La conmocionalidad de esta retórica puede implicar recurrir al valor moral de la física de las pasiones, es decir, a toda la fuerza afectiva de las emociones políticas, pero su elocuencia exige todavía un celo especial. La *utilidad* se rinde ante la evidencia de las pasiones pero cultiva una retórica severa. Una que, en principio, se cuidará de abrirle paso al cultivo de la figuración. Para conmover acerca del valor de la libertad le bastará insistir más en la lógica racional que se desprende de la admisión de las contraposiciones de intereses que en el encanto de los sentimientos. Sin embargo, sabemos que esta visión incipientemente utilitaria sucumbió en su «bobería» con la Primera República. Con ella también pereció la fuerza de otra manera de «conmocionar» en aras de la libertad, la que se exhibe en la bobería de Roscio.

34 - *Ibidem*, pp. 41-42.
35 - *Ibidem*, p. 41, subrayado nuestro.

Algo de esta otra manera de conmover, es decir, otra elocuencia de la libertad, estaba iniciándose paralelamente a la anterior. El propio Roscio es testigo junto con Andrés Bello acerca de la naturaleza de la importación intelectual. Recordándole a este último cosas importantes que se debían traer, Roscio le pide a Bello lo que sigue:

> Traiga aunque sea un compendio de la actual legislación inglesa, y alguna gramática y diccionario anglo-hispano; item otros libritos de importancia. Acuérdese Usted de que en Londres fue el lugar donde escribió el padre Viscardo su LEGADO, y donde obtuvo la mejor apología el CONTRATO SOCIAL de Rousseau[36].

No se trata, desde luego, de sugerir un conocimiento tan tardío de uno y otro autor. Se trata, por el contrario, de sugerir el sentido que iba a seguir retóricamente la *conmocionalidad* de la libertad *después* de un fugaz momento utilitario. Esto exige situar entonces el alcance de la cuestión que aquí se desea tratar. Lo que se busca precisar es la manera en que es o fue concebible la idea de «conmoción» sobre la libertad desde una perspectiva de las «ideas innatas del derecho natural», o de «las semillas de la soberanía», tal como se desprende de la retórica blandida por Roscio[37].

Primero que nada, debe percibirse que para Roscio y sus adeptos, la «moderación» emocional es el fin primario de la conducción de la libertad. Si era fácil y necesario agitar todo el «furor de las pasiones» en contra de la opresión y el despotismo, esto debía hacerse bajo el cuidado de no exacerbar los ánimos más allá de los límites de la razón, esto es de la *ley natural* y del *Derecho Natural innato.* Retóricamente este programa coincidía con el de Sanz. La común percepción del «peligro democrático e igualitario» reclama del patriotismo del año once una firme *moderación* de aspiraciones. Esa moderación está dirigida hacia la *contracción y regulación de las pasiones* que corren en el sentido de la democracia igualitaria...

Para ilustrar ese *temor* (otra pasión) es bueno analizar la carta de Roscio a Bello del 9 de junio de 1811 sobre las actividades de Miranda. Lo más importante allí es descubrir sus *descripciones.*

36 - ROSCIO, J.G., *Escritos representativos,* Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1971, p. 24. «Carta de Roscio a Andrés Bello», 29 de junio, 1810. Mayúsculas en el texto.

37 - Las citas son de Roscio. *Ibidem.* «Carta a don Domingo González», 6 de mayo, 1811, p. 45.

Lo primero que destaca es la *ingratitud* de quien luego —mucho más tarde— sería el Precursor. Éste se revela allí como un ingrato. Dice de él Roscio:

> Pero, en ninguno de nuestros periódicos, habrá usted leído, ni leerá siquiera una *acción de gracias* por estos beneficios, porque el beneficio no ha producido ningún *rasgo de la gratitud que inspira el derecho natural*[38].

Miranda no correspondió al *honor* con el cual fue recibido y tratado. Ese *honor* republicano se tradujo en la condecoración y el conferimiento del grado y sueldo de teniente-general, en la quema del expediente que había incoado en su contra el despotismo[39].

Resulta claro que la *ley natural* del *derecho natural* exige reciprocidad de trato. Miranda fue, pues, un *ingrato.*

Por otra parte, al serle rechazada su concepción incaica sobre el Poder Ejecutivo, Miranda pasó a actuar en contra de los «intereses» de la Primera República. Ese rechazo, según Roscio, puso de manifiesto otra *cualidad sentimental* del Precursor: «De aquí nació su primer resentimiento»[40]. Por último, cuando Miranda desplegó su «simpatía»[41] hacia los Ribas, es decir, hacia la opción «democrática» igualitaria, contribuyó a activar el particular idioma de las «ideas liberalísimas»[42].

Esas «ideas liberalísimas» animaban la «tertulia patriótica» que luego degeneraría, según Roscio, en un ‹mimo› de gobierno»[43]. Los partidarios de aquel mismísimo ultraliberalismo tuvieron eco en algunos miembros del Congreso. Estos últimos, a su vez, vienen calificados por Roscio como «resentidos»[44].

Importa ahora redondear esta manera de tratar las pasiones. Dentro de la común tarea emancipadora las disidencias iniciales anuncian la demarcación de las pasiones en uno y otro «sistema» o cuerpo doctrinal. Roscio vigila la *exaltación igualita-*

38 - *Ibidem,* p. 51, subrayado nuestro. Obvio por ahora la cuestión de cuál Derecho Natural. Menciono aquí a Grocio y a Barbeyrac.

39 - *Ibidem,* p. 51.

40 - *Idem.*

41 - *Ibidem,* p. 54.

42 - *Idem.*

43 - *Idem.*

44 - *Idem.*

ria; teme la posibilidad de que se haga (discursivamente) presente y políticamente viable por la acción de los «demócratas, pardos y gentes de color», la *libertad como estado de licencia*. En su mente, el *derecho natural* y el *estado natural* no conciben la libertad natural como un estado licencioso[45].

Tan decidido era el empeño en la moderación que el propio Roscio —hablándole ya al Universo— rinde cuenta del sentido religioso que debía velar por la certidumbre del proyecto político y la manera sosegada en la que debería lograrse su realización:

> *El Jueves Santo,* 19 de abril se desplomó en Venezuela el coloso del despotismo, se proclamó el imperio de las leyes, y se expulsaron los tiranos con toda *la felicidad y tranquilidad* que ellos mismos han confesado, y ha llenado de admiración y afecto hacia nosotros a todo el mundo imparcial[46].

Venezuela fue desde el primer año de libertad, del 19 de abril al 5 de julio de 1811, testigo de excepción en esta materia. Toda la conducta de la nación emergente se cumplió dentro de un espíritu de moderación. España nos daba «ingratitudes, insultos, hostilidades»; nosotros «generosidad, moderación y sufrimiento...»[47].

De pronto esa moderación es sacudida por la realidad de la muerte. Para el 31 de julio en la Venezuela incipiente Roscio narra a Bello el número de víctimas: trescientos cuarenta amigos y enemigos de la patria; diecisiete ajusticiados en Caracas. La muerte comienza a radicalizar las cosas. La elocuencia «conmocional» del racionalismo «bobo» se resiente. El «sistema de libertad e independencia de Venezuela» ya ha juzgado, sentenciado y cobrado su precio en sangre. Lo calificado como delito es «la desafección»[48]. Cuando ésta estalla en subversión debe reprimirse *por virtud de la ley.*

45 - Es un punto de anclaje del propio Locke. Véase, al efecto, DUNN, J., *The Political Thought of John Locke,* Cambridge University Press, Cambridge (1969), 1975, p. 106, citando *Two Treatises,* II, 6. Más significativo aún es el predominio teológico encubriente que Locke le otorga al punto. No olvidemos que la *tolerancia* fue un punto de controversia fundamental en la primera república. *Vid supra.* Roscio, carta a Bello.

46 - ROSCIO, «Manifiesto al mundo», en *Escritos representativos, op. cit.,* p. 67.

47 - *Ibidem,* p. 68.

48 - Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Eclesiásticos, tomo 8, Caracas, 16 de octubre, 1811, condena a Jaime Bolet por el Supremo Tribunal de Vigilancia, 19 de octubre de 1811. El texto dice: «Por lo representado por el Sr. Fiscal y resultando de este proceso comprobado por la perseverancia firme e invariable de Jaime Bolet en su *desafección...*». Nirgua patentizó esos giros de adhesión tan frecuentes al inicio de la Independencia. Roscio celebra la enmienda de la primera posición realista y su regreso a las filas patrióticas.

La amenaza de la subversión conduce a Roscio a calificar el supremo objetivo (estético) de la afectividad reglada, de su concepción de libertad republicana. En su primer pronunciamiento teórico, Roscio hace circular públicamente la *fuerza de lo sublime.* Roscio responde reconociendo los méritos del Ayuntamiento de Nirgua de la siguiente manera:

> Por ella [Acta del día 2 del Congreso...] se califica la prudencia con que usted evadió el peligro y, la *sublimidad de sentimientos que manifestó,* arrojando a una hoguera en esa plaza pública el retrato y armas de Fernando...[49].

Una *razón* reglada y vigilante, un *derecho natural,* albergue y vehículo de una ley de la conciencia, inscritos ambos en el corazón y entendimiento, se vuelcan hacia el cultivo del valor *sublime* de la libertad. Se llega así a un *summum* de la elocuencia clásica, aun dentro de la concepción racional de ese idioma de la razón republicana emergente. Ya se sabía, y es el punto que se destaca, que el apego a la libertad podía exigir cánones sentimentales (impresiones, afectos) estéticamente estimulantes. Es decir, ejemplificaciones para la emulación. Un tratado de retórica española, impreso por Valentín Espinal en 1829, puede permitirnos capturar el objeto y sentido de la *sublimidad* republicana en juego. En efecto, he aquí la muestra de los límites, ya cada vez menos regulables, de lo que había realizado el Ayuntamiento de Nirgua:

> Lo sublime nos suspende, admira y arrebata sin que podamos resistir a su fuerza invencible. No sucede así á cualquier otra cualidad que brilla en un discurso (...) mas lo sublime se hace sentir y se apodera del alma sin dar tiempo a la reflexión[50].

Esa *fuerza del brillo de lo sublime* está siempre expuesta a la luz de la más viva impresión. Su poder vivencial radica en la objetividad (expresión nuestra) de su propio resplandor emocional. Los «lugares» o tópicos en donde reside esta sublimidad o donde se aprehende lo *patético* no pueden ser negados. Quien *no ve* ese brillo y no se

49 - ROSCIO, «Patriotismo de Nirgua y abuso de los reyes», en *op. cit.,* p. 87.

50 - MADRAMANI Y CALATAYUD, *op. cit.,* cap. V, p. 107.

deja arrebatar por su «irre-flexión», quien no sucumbe a su divino encanto se hace reo de insensibilidad patriótica por debilidad de discernimiento o por ignorancia. El tratadista resume esa ceguera sentimental así:

> La dulce y agradable tristeza que nos causa un *discurso patético* también lisonjea nuestro amor propio, y por consiguiente nos deleita, porque nos asegura de la *sensibilidad de nuestro corazón*. Y si algunos no conocen los lugares *verdaderamente sublimes o patéticos*, no nace de la falta de esplendor con que brillan, sino de la debilidad de su vista, esto es, de su poco discernimiento y mucha ignorancia[51].

Hemos llegado así al término de dos orientaciones en torno al *pathos* de la elocuencia de la primera libertad republicana. Una y otra refrenan las pasiones, temen a la libertad como licencia. Una y otra, sin embargo, hacen todo por «idealizarla». Primero racionalmente, a través de la moderación y el principio controlador de la razón, la ley natural y el derecho natural. Segundo, elevando y anidando en la conciencia la fuerza de elevación irreflexiva, entusiasta o extático-contemplativa, de ciertos afectos. El discurso patético de esta primera idea de libertad republicana se bate en retirada «ideal» racionalista ante la inminente radicalización que pronto liberaría del todo a las otras pasiones cautivas.

Sanz y Roscio, y la «patria boba», practicaron una elocuencia vehemente frente al despotismo y la opresión, pero aún racionalmente enjaezada dentro del republicanismo cívico. El sentimentalismo que cultivaron, las pasiones que emplearon y movieron, fueron las permitidas por el peso de la activa y vigilante presencia de la religión. Ese cuidado preservó intacta la relación de dependencia en que las pasiones se encontraban frente a la razón. Faltaba por liberar aún más las pasiones. Ese sería el efecto combinado de la guerra a muerte y del efecto perverso de un ciudadano de Ginebra.

En efecto, el 24 de enero de 1811 su ilustrísima, Narciso Coll y Prat, recibe del Comisario del Santo Oficio, Juan Antonio Díaz Argote, una comunicación que dice:

51 - *Idem.*

> Como Comisionario del Santo Oficio que soi... he mandado retener en poder del Cónsul de Real Hacienda el tercero y cuarto tomo de *la* Emilia *(sic)* de Rousseau pertenecientes al nuevo impresor desa ciudad Juan Baillio[52].

Si suponemos, y no tenemos todo el derecho de hacerlo, que esos «tercero y cuarto» hayan correspondido a los libros III y IV del *Emilio*, esos libros tratan de la «edad de la fuerza y de la edad de la razón y de las pasiones»[53]. Y este último trae en su comienzo esta metáfora predictiva:

> Como el mugido del mar precede de lejos la tempestad, esa tormentosa revolución se anuncia a través de la murmuración de las pasiones nacientes; una sorda fermentación advierte acerca del advenimiento del peligro[54].

II. LA ELOCUENCIA DE LAS RAZONES

La libertad conmovió. También persuadió. Pero entre uno y otro estado hubo lugar —hay lugar— para intermediaciones discursivas complejas, arduas y fundamentadoras de otros tantos discursos subalternos a lo principal. Esto se puede ilustrar históricamente con una sencilla reflexión en torno a las sesiones del Congreso Constituyente de 1811-1812. Tomemos, por ejemplo, la sesión del 3 de julio de 1811.

En aquel entonces se debatía un punto crucial: «se procedió a discutir sobre la Independencia»[55]. Más concretamente, el debate giró sobre la propiedad y conveniencia de *hacer la declaración* de aquella independencia que, para algunos era ya incuestionable y para otros (M.V. Maya), una mutación del sentido de su representación.

Para un patriota de entonces y de hoy, embebido en la fuerza de su *sistema filosófico* (expresión de época), la situación del discurso deliberativo, esto es político, de ese instante era muy oscura. El señor Francisco Javier Yanes la tenía claramente percibida:

> ¿Qué significa Confederación, Congreso general, Poder Ejecutivo y conservación de los derechos de Fernando VII? ¿Qué quiere decir gobierno popular y mantener la forma de

52 - Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Eclesiásticos, N° 3, letra C.
53 - ROUSSEAU, J.J., *Emile ou de l'éducation*, Garnier-Fammarion, París, 1966, Introduction, pp. 16-17.
54 - *Ibidem*, libro IV, p. 274.
55 - *Congreso Constituyente de 1811-1812*, Ed. Conmemorativas, Caracas, 1983, pp. 106 *et seq.*

una monarquía? Yo no descubro en estas ideas sino una gran confusión, y cuando reflexiono sobre nuestra situación creo que el gobierno que tenemos en la actualidad es promiscuo o epiceno[56].

Esa promiscuidad era portadora de males. «El dulce néctar de la libertad»[57] es ilusorio y frágil, imperan la sospecha, el sobresalto, los recelos, etc. «Tales son los efectos», arguye el Sr. Yanes, «de un gobierno indefinido»[58].

Yanes dice «estar persuadido» de que con la declaración de la Independencia se pone término a la incertidumbre y se definen las circunstancias. Por su parte, Roscio disiente. Está persuadido de otras cosas. Para éste, el asunto de la declaración, que él desea «ardientemente»[59], depende más de «la suerte de esos infelices pueblos» (Maracaibo, Coro y Guayana) que quiere ver «reunidos con nosotros...»[60].

Estos dos oradores difieren en cuanto a sus persuasiones. Ambos están conmovidos por la libertad. Sus *razones* son las que le otorgan sentido al proceso político deliberativo que busca la persuasión de las partes trenzadas en el debate. Esa discusión se prolongó. Sin embargo, conviene retener de la sesión del día 3 que, entre otros argumentos, Roscio presentó un retrato hablado de la argumentación que utilizarían los tiranos de Coro, Maracaibo y Guayana en caso de procederse a la declaración de Independencia. En efecto, esos tiranos dirían a sus oprimidos que «abusando del nombre de Fernando VII, han hecho de él un fantasma *para encubrir su desenfreno...*»[61]. Ese desenfreno (el mal de la libertad licenciosa y sus pasiones) pesaba sobre la conveniencia de asumir lo que, en conciencia patriótica, se tenía por *derecho natural*. Nuevamente el espectro de las *pasiones* condiciona la viabilidad de una adecuada *persuasión política*. Pero sigamos el curso de una persuasión republicana en marcha.

El 4 de julio se continuó «la materia Independencia». Y llegó el 5 de julio. Lo paradójico de esta sesión fue la «unanimidad de sentimientos»[62] y la prolongada discusión sobre la conveniencia. Y un punto central de esa reticencia nuevamente exhibe

56 - *Ibidem*, pp. 114-115.
57 - *Idem*.
58 - *Idem*.
59 - *Ibidem*, p. 118.
60 - *Idem*.
61 - *Idem*, subrayado nuestro.
62 - *Ibidem*, p. 145. Intervención del diputado Toro, por Valencia.

los rasgos del peligro de una confusión equivocada sobre la libertad y su auténtica concepción cívica. Dijo el diputado Toro:

> Yo estoy seguro que *todos conocen la significación de esta* palabra *y que nadie confundiría con la licencia* y el libertinaje, porque si las monarquías se sostienen y apoyan en los vacíos y la corrupción de los vasallos, las Repúblicas fundan su existencia *en las virtudes de sus ciudadanos*[63].

Tal era la tensión acerca de ese miedo interno a las pasiones que, una y otra vez, los diputados se escinden —en su persuasión— entre dos polos del concepto de libertad. Por una parte proclaman, con rango de máxima[64], que «para que un pueblo sea libre basta el quererlo ser»[65] y, por el otro, advierten y exhortan a que, como argumentaron Paúl y Briceño, «era muy del caso hacer una ley previa para contener los *excesos* que la ignorancia, confundiendo la Independencia con la licencia, la insubordinación y el libertinaje, pudiese convertir en daño nuestro los efectos de esta resolución»[66].

De esta tensión emerge clara la tensión fundacional de lo que he llamado la concepción *cívico-republicana* de libertad política en Venezuela.

La caracterización de la libertad de esa primera época de «hombres aéreos» (expresión del señor Sata)[67] fue dada por el señor Paúl:

> ...el *civismo*, el *desprendimiento* y las *demás virtudes* que tanto crédito nos han granjeado, ahora más que nunca debéis, nobles caraqueños, ser *moderados*, enérgicos y amantes de la unión y la fraternidad...[68].

Todas esas «flores tópicas» (civismo, desprendimiento, moderación, amor de la unión, etc.) son desde entonces conocidas por los venezolanos. Sin embargo, quizá nunca han sido —desde aquel momento— analizadas filosóficamente. En ellas, y en

63 - *Ibidem*, subrayado nuestro.
64 - Uso este término en sentido técnico como axioma demostrativo. Véase STEIN, P., *Regulae Iuris*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1966.
65 - Véase *Congreso Constituyente...*, *op. cit.*, intervención del diputado Palacio Fajardo, p. 132.
66 - *Ibidem*, p. 118, subrayado nuestro.
67 - *Ibidem*, p. 133. La usa él para calificar negativamente el poder de Fernando VII.
68 - *Ibidem*, p. 131, subrayado nuestro.

aquella tensión, se presenta la primera fisonomía argumental del concepto de libertad política en Venezuela. Por ello se hace necesario proceder ahora a su análisis y evaluación. Es decir, a descomponer su sentido, acotar sus argumentos y reavivar la cuestión de su validez. Dos son entonces nuestros objetivos inmediatos: en primer lugar, clarificar el sentido de esa persuasión alcanzada sobre esa concepción cívico-republicana de la libertad; en segundo lugar, analizar su relevancia contemporánea.

El republicanismo cívico patrio propuso su concepción de la libertad bajo la forma discursiva de una aparente contradicción filosófica, como hizo mucho por evidenciar la «indefinición» criticada por Yanes, o el temor a los pardos en el caso de Tovar: *creer* que para ser libre *basta con quererlo* y luego, por ello mismo, proponer una ley que nos *obligue a serlo.*

De una manera parecida el propio Sanz revela, de otra forma, la fuerza de esa contradicción. Volvamos a escuchar de nuevo, aquella voz:

> El hombre no debe ser libre en cuanto quiere; lo es solamente en lo que la ley no le prohíbe; él no debe efectuar sino lo que es útil y permitido por la ley, lo que no es perjudicial a la Sociedad[69].

No cabe duda entonces a la luz de lo anterior que, en principio, en nuestra primerísima idea de la República había dos posiciones encontradas sobre cómo concebir la libertad. Por una parte, lo que llamaremos *los libertarios* (para insinuar a los pardócratas, igualitarios, niveladores, tumultuosos y posibles libertinos, esto es, lo que hoy llamaríamos *ultrosos);* y por la otra estarían los *moderados,* los *hombres de la ley* y *del civismo.* Para mencionar nombres, de un lado los Ribas y los Yanes, quizá Peñalver; del otro Roscio, Sanz, etc.

Se podría pensar, actuando como con un «paternalismo historiográfico», que sea necesario reconciliar los términos de aquella antítesis. En otras palabras, que el «querer ser libre» no debía referirse sino al problema de la declaración de Independencia. Reducido así el discurso de Peñalver, por ejemplo, se puede fácilmente alinear con el de los demás para cerrar toda discusión sobre el asunto. Esto es posible. Sin embargo, incluso siendo posible —cosa que dudamos—, el punto central que corres-

69 - SANZ, *op. cit.,* p. 28.

ponde subrayar es que el dilema político no se resuelve con esa disolución interesada de la oposición conceptual. Porque la actitud moral que todo patriota tuvo clara en su conciencia es que se *podía y debía obligar a alguien a ser libre.*

Por lo contrario, si todavía conservamos como conceptualmente vivas las divergencias de aquellos tempranos tiempos (no se habló entonces en vano sobre la tolerancia), entonces las posiciones sobre la libertad política se nos perfilan como irreconciliables.

En efecto, por una parte para ser libre bastaría con un simple deseo de serlo, con querer serlo; por la otra, esto no sería sino —acaso apenas— una condición necesaria, nunca suficiente, para la libertad. De esta segunda manera, para ser libre *habría de verse obligado a serlo* precisamente sobre la *base normativa* de una negación del *querer* y del *deseo* primigenios. En otras palabras, la libertad política no es ni puede ser un objeto *del deseo.* No fue ni debía ser jamás un querer; se trataba de una posibilidad pública y por ser pública virtuosa.

Ahora bien, esto presupone que nuestra primera idea de república concibió el *querer* y el *deseo* como males. Ya sabemos lo suficiente para iluminar esto. El *deseo* y el *querer* primarios del hombre son fuente de excesos, de furor, y constitutivos del peligro mayor de una república incipiente: el *estado de licencia.* En otras palabras, los *libertarios* perdieron la batalla discursiva —por un momento— frente a los *moderados.*

Pero la lección de ese pasado no se agota con esa misma respuesta. Dos cosas se han de explicar todavía: primero, ¿cómo se concibió aquella aparente contradicción y cuál es su significado?; luego ¿cómo se concibió la idea de la libertad como querer y qué se hizo —y se ha hecho— del valor que tuvo para algunos?

En el caso de Sanz, para comenzar, la explícita referencia a Montesquieu permite *indicar* la manera como se podía intentar resolver la contradicción, a saber, modularla para hacerla adoptar el carácter de una paradoja didáctica. En efecto, hablando sobre *Subordinación civil,* Sanz cita a Montesquieu en lo referente a las formas de gobierno[70]. Su cita ocurre inmediatamente *después* de haber negado la igualdad de todos los hombres y *antes* de identificar el régimen aristocrático con el móvil de la moderación. Es cierto, allí se discurre antes de las sesiones del 3 y 5 de julio de 1811. Pero lo que importa subrayar es precisamente la singularización de la libertad como la expu-

70 - *Ibidem,* p. 45.

so Montesquieu en el libro XI, cap. III al tratar sobre la libertad política (dentro de un contexto constitucional) y no sobre la libertad entre ciudadanos. Al respecto allí se dijo lo que, de otro modo, afirmó Sanz en el *Semanario*:

> *Es verdad que en las democracias el pueblo parece hacer lo que quiere: pero la libertad política no consiste en absoluto en hacer lo que se quiere.* En un Estado, es decir, en una sociedad en donde *hay leyes,* la libertad no puede consistir sino en poder hacer lo que uno *debe* querer, y *a no ser en absoluto obligado a hacer lo que no se debe querer*[71].

Pues bien, el tono y contenido de Sanz sigue *fielmente* la disposición argumental del propio Montesquieu. Y el Presidente, como lo cita Sanz, no deja de colocar entre exclamaciones su sorpresa conceptual: «Qui le dirait! la vertu même a besoin de limites»[72].

Esa sorpresa se puede clarificar ahora teniendo presente la distinción entre independencia y ley. Si Venezuela era ya independiente, la *declaración* sola no la iba a hacer libre. De acuerdo con aquel contexto, y haciendo salvedad de las razones de la conveniencia de la *declaración,* la libertad implicaba un proceso de moderación *virtuosa* y de regulación de una tentación eterna: la *experiencia del abuso del poder*[73]. Por esto era preciso, desde 1810 hasta y después del 5 de julio, *tener presente, claramente prevista,* el alcance de una concepción de la *libertad política* como la propuesta. Ésta habría de sellar el sentido o dirección del curso que, en teoría al menos, iba a tomar desde allí hasta buena parte del presente, la historia del concepto de libertad político-republicana en Venezuela.

Se postuló de esa manera un concepto de libertad positiva que incluía en su seno un programa negativo. Pareció así delimitarse la idea de *no interferencia o no im-*

1 - MONTESQUIEU, CH.L., *Œuvres complètes*, édition de Roger Callois, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1951, vol. II, *De l'esprit des lois*, p. 395. «Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu'il veut; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un Etat, c'est-dire dans une societé où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, *et* à *n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.*» Traducción nuestra, subrayado nuestro.

2 - *Idem.*

3 - «Mais», dijo Montesquieu a Sanz, «c'est une experience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites». *Ibidem*, libro XI, cap. IV.

posición, esto es, la idea de libertad como ámbito de ausencia de trabas para la expansión del individuo y/o de la sociedad, pero fuera de lo legalmente debido.

Las paradojas de esa violencia sobre las virtudes (¡quién lo diría, las virtudes mismas tienen necesidad de límites!) que hicieron exclamar a Montesquieu pueden ahora precisarse. El punto es saber si se trataba para los «patriotas» como Sanz, Roscio, Tovar y otros, de una contradicción o de una paradoja acerca de la perfectibilidad y finitud de la experiencia humana pública o política.

Resulta clara la fuerza de la persuasión, es en realidad una convicción. Estos hombres no pensaron el asunto como una contradicción. La formulación implica que existe un programa para la libertad: que ella es la condición para hacer o actuar sin impedimento en la búsqueda de determinados fines lícitos que legalmente son aquellos que configuran su sentido propio[74].

Para Sanz o Roscio no hay olvido entonces acerca de cómo debía ser la *libertad política.* De hecho Sanz sigue a Montesquieu y transita en su propio *Semanario* el mismo camino que va del libro XI al libro XII del *Espíritu de las leyes.*

En efecto, Sanz habla en su primera entrega de *Política,* en la segunda de *Subordinación civil.* Esto corresponde con la transición que describe Montesquieu entre *libertad constitucional* (fruto histórico o contingente, aunque deseable, del cálculo físico del equilibrio de poderes) y *libertad del ciudadano.*

Que la virtud tuviese necesidad de límites puede entonces interpretarse como el efecto de la causalidad histórica cuando ésta arroja a la conciencia la *lección física* de aquellos regímenes de gobierno que en la historia han practicado la moderación. Así, si se deseaba vivir en una *constitución libre,* era necesario —esto es físicamente calculable— delimitar el concurso de los poderes que hacen posible un cuerpo político, una política, libre. Y si esto llegaba a ser realidad esa misma realidad considerada analíticamente implicaba admitir el concurso causal de la necesidad de diversas condiciones «naturales» y, al mismo tiempo, considerar contingente la limitación y reglamentación del ejercicio de las *virtudes* por y para el ciudadano: así de mutable podía ser la naturaleza de las cosas.

74 - BERLIN, I., «Dos conceptos de libertad», en *Libertad y necesidad en la historia, Revista de Occidente,* Madrid, 1974, p. 160. Es sólo retrospectivamente como parece descubrirse la posibilidad de argumentar, como lo hace Berlin, que en esa formulación Montesquieu olvida sus momentos liberales.

Por otra parte, la libertad ciudadana —hija de la seguridad para Montesquieu—[75] presupone el concurso de la administración de *justicia*. O, en términos de Montesquieu, «la bondad de las leyes criminales»[76]. Así, si la *libertad filosófica* consiste en «el ejercicio de la voluntad o en la opinión de que en ello se está»[77], la libertad ciudadana depende de igual modo de aquello que hace *físicamente posible* la seguridad como estado de convicción. Y tal resultante hace necesario el ejercicio de la ley, especialmente de las leyes penales.

No hay pues contradicción. Existe, para usar palabras de Sanz, «implicancia» de cálculo constitucional y virtud republicana. El conservatismo democrático de esa concepción positiva y negativa de la libertad, introduce una vertiente utilitaria y una fundamentación causal para fundar en una arquitectura de contrapesos la necesidad de limitar las virtudes. Consecuente con Montesquieu, Sanz resume el sentido de aquella necesidad relativa:

> No hay libertad más segura, respecto a la Nación y de sus miembros, que la que proporcionaron los Gobiernos mixtos, porque balanceándose el interés del Pueblo con el del Príncipe (aún estaba la cuestión de preservar los derechos de Fernando VII), o del Consejo de la nobleza, resulta un sistema favorable al orden y tranquilidad común[78].

Por otra parte aún es preciso explicar cómo moralmente —no ya físicamente— se podía concebir toda la fuerza positiva de la severidad de la máxima que negaba lo que Montesquieu llamó la *libertad filosófica*. Es decir, es necesario rendir cuenta de las razones que pudieron hacer moralmente legítima la *máxima republicana* que prohibía o prescribía ser libre como uno quería y a serlo como uno debía.

Este problema y este programa positivos presuponen una metafísica fundante. La posibilidad misma de la libertad entendida como ausencia de limitación (concepción negativa) para, a su vez, posibilitar el perfeccionamiento humano, dependió de ello. Esa metafísica consistió en concebir como existente una naturaleza; y una naturaleza fundante de las cosas teleológicamente animadas y mediadas en la concien-

75 - MONTESQUIEU, *op. cit.*, libro XII, cap. II, p. 431.
76 - *Idem.*
77 - *Idem.*
78 - SANZ, *op. cit.*, p. 52.

cia. Presuponía el poder de una idea de razón y/o del corazón (la diferencia no es ni fue nimia), capaz de visualizar y poner en práctica su «preceptiva» de inherentes propiedades. Es decir, que el hombre tuviese la capacidad de conocer las reglas que debían regir *la posibilidad y la manera de ser libre.*

Así, a *la virtud de las cosas* corresponde *una virtud de las acciones y de las pasiones*, de las facultades y de los sentidos.

Con una ilustración quizá se describa el universo que, dotado de una *propiedad de nombres*, podía sostener precisamente las descripciones que fundarían aquella extraña formulación. Se trata ahora de enfatizar más la veta racionalista del programa de la libertad positiva de nuestra Primera República. Para esto Roscio sirve de escenificador argumental. Un pasaje acerca de la «visión» de la soberanía puede ejemplificar la fuerza de lo que se desea puntualizar en esta parte. He aquí las palabras de Roscio:

> Por su *examen analítico descubro* la soberanía en toda la naturaleza, *la veo* en los seres inanimados, en los vegetales y animales, en los números, pesos y medidas, en el gran sistema de atracción, en el uso de la palanca, en la bondad y malicia de las acciones; hallo en todo esto lo máximo y lo mínimo, la mayoría y la superioridad: cambio de lenguaje, rectifico los conceptos: y por donde quiera doy con la soberanía, la voy palpando entre mis errores y preocupaciones...[79].

De su examen se desprende que la *virtud* se concibe en un sentido general, como sinónimo de *poder* o *potencia*. Así todo —la naturaleza entera— está dotado *de poderes propios*. Un mundo orquestado *de poderes* inherentes a las cosas no es, sin embargo, un mundo de pura fuerza. En su virtualidad cada fuerza, posee su *razón de ser y* los límites propios y visibles de su posibilidad y realidad. Entre los poderes media una física de relaciones y legalidades. Por ejemplo, si se sigue la soberanía en «el león, el águila y ballena» se verá que ninguno ejerce su poder «dentro de su propia especie»[80]. En el caso del hombre, éste puede recurrir a «romances y fábulas» «para invertir el orden de la naturaleza, para empinarse sobre el nivel de los demás individuos de

79 - ROSCIO, *El triunfo...*, *op. cit.*, p. 82, subrayado nuestro.
80 - *Idem.*

su especie y oprimirlos sacrílegamente»[81]. O, como fue el caso del propio Roscio, para hacer que la virtud de su entendimiento lo sacara del error.

Si la razón asume como propia lo que descubre en el orden de las cosas y en sí misma, el hombre puede descubrir entonces en su razón, el *sentido pragmático y cierto* de su misión moral y política. Libre por creación, a imagen y semejanza de Dios, posee el hombre una posición singularmente virtuosa (en otro sentido y dentro del sentido primario mencionado arriba) para llevar a cabo su destino finito:

> El hombre subordinado a la voz de su propia Razón no deja de ser dueño de sí mismo, y *soberano de sus pasiones*. Obedeciendo S. Pablo a la ley de su espíritu, y resistiendo a la ley de sus miembros, conservaba igual carácter de soberanía (...). Identificado el hombre con su razón, que es el constitutivo de su naturaleza, viene a ser una criatura independiente y soberana: sirviéndose de sus miembros, de sus potencias, y sentidos conforme al dictamen de su propia razón, es dependiente y súbdito de ella...[82].

En esta visión «analítica» se encuentra la lógica que disipa la apariencia de contradicción que acompañó hasta el Congreso de 1811 a las dos visiones —la negativa y la positiva— de la libertad.

El argumento invita a encontrar, en la razón constituyente de un orden natural creado, el análogo, también creado, de la relación en el hombre entre poderes de la razón y poderes de las pasiones. Siguiendo, y obedeciendo, la ordenada subordinación de las relaciones entre las partes del hombre, éste alcanza el espacio necesario para su libre expansión moral y, al propio tiempo, se somete —es sometido— a conciencia al imperio de su naturaleza racional.

Roscio puede entonces, al igual que Sanz, y apoyado en la fuerza del concepto de ley, ella misma una emanación de la razón (*i.e.* de la ley natural), decir que el hombre puede y *debe* ser obligado a practicar *la libertad* que su solo querer no dictamina. De paradoja en paradoja marcha esta libertad positiva hasta alcanzar el ámbito de su perfectible y no interferida virtud cívica.

81 - *Ibidem*, p. 83.
82 - *Ibidem*, pp. 147-148.

En efecto, ahora se puede exhortar a decir que prohibiéndole por medio de las leyes, *hacer lo que no debe*, la ley misma se transforma, por efecto de la seguridad que engendra, en la garantía de la libertad del hombre. Pero es porque se *supone* que hay en el hombre el *poder* (la soberanía) de discernimiento acerca de lo *bueno* y lo *malo* (ello mismo en virtud de los *poderes* visibles *analíticamente* en la naturaleza toda y en la humana en particular), que ese mismo hombre puede, obedeciendo, ser libre en y a través de la ley. Quítese del horizonte de comprensión la dependencia de esa metafísica —lo cual no tardó en suceder en Venezuela— y el hombre de la zona tórrida, el liberal de la Primera República, se transformará en un sargento que necesariamente tendrá que corear la ley o la Constitución para abusar de su soberanía.

Llegados a este punto conviene recapitular. Hemos intentado proporcionar una visión, a través de dos vertientes de la *elocuencia de las razones*, acerca del sentido de los programas de los que se han llamado concepciones de libertad positiva y negativa. Hemos asistido al triunfo relativo del programa positivo en los orígenes de nuestra nacionalidad republicana. De hecho, y como se ha intentado probar recientemente[83], hemos querido sugerir que a pesar de la inequívoca y temprana presencia de lo que llamamos tesis libertaria en el programa positivo de nuestro republicanismo fundacional (tanto en Sanz como en Roscio) los dos sentidos de la idea de libertad política clásicamente descritos por I. Berlin se integran conceptualmente. En otros términos, se quiere sugerir aquí, y esperamos haber aportado alguna evidencia al respecto, que tanto Sanz (en vena más empírica) como Roscio (en vena más racionalista), conciben como coherente la práctica de la libertad como obediencia forzada para hacer libremente sólo lo que uno debe querer. Y, por cuanto es concebible un *deber ser*, metafísicamente fundado en la razón de ser de la naturaleza, ello no significa la negación del querer humano sino la posibilidad misma de su perfeccionamiento.

Dicho esto, queda reflexionar acerca del alcance y valor de semejante programa —negativo y positivo— de la libertad en el discurso político venezolano contemporáneo. Antes, sin embargo, hemos de hacer dos precisiones históricas relacionadas con la suerte posterior de ese específico *programa liberal*.

En primer lugar, es conocido el desenlace de la «patria boba». Y, lo que es aún más conocido, fue quien llegó a ser Libertador el que le dio ese apodo. El *Manifiesto*

83 - SKINNER, Q., «The Idea of Negative Liberty», en *op. cit.*, p. 173.

de Cartagena se puede tomar como inicio del proceso conceptual de lo que hemos llamado el historicismo político bolivariano. Y como sepultura de un cierto *liberalismo* republicano, a saber, lo que aquí hemos denominado el *republicanismo cívico* moderado. A partir de ese momento conceptual se inicia una nueva vertiente de liberalismo republicano, el auspiciado por el *Contrato social* de Rousseau. Y ese espíritu es y fue percibido como diferente tanto al que se puede extraer del *Espíritu de las leyes* como al derivable, analíticamente, de la tradición de la Escuela del Derecho Natural y de Gentes. Desde ese momento, y por circunstancias de descripción conceptual de la práctica política y de sus frustraciones, la lógica del poder tenderá hacia la legitimación de la *fuerza centrípeta e indivisible del poder.* Su mejor exposición se encuentra en estas expresiones de Rousseau:

> Importa entonces para tener claro el enunciado de la voluntad general que no existan sociedades parciales dentro del Estado y que cada ciudadano no opine sino según él mismo[84].

Hemos de entender que lo que Bolívar llamó *«sistema tolerante», «sistema improbado por débil o ineficaz»*, y que creyó en la *perfectibilidad del linaje humano,* fue precisamente aquel *sistema* (en sus dos vertientes) que erigieron, entre otros, Sanz y Roscio. Finalmente, se reproduce por primera vez —y de manera luego eficiente— la explícita posición de guardián cautelar dentro de un militarismo en ascenso. El argumento es voceado de memoria aunque hayamos perdido su memoria y referencia. Helo aquí:

> Generalmente hablando, todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; *porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano:* virtudes que no se adquieren en los gobiernos absolutos, en donde se desconocen los derechos y los deberes ciudadanos[85].

84 - ROUSSEAU, J.J., *Du contrat social,* Ed. Garnier-Flammarion, París, 1966, libro II, cap. III. Sabido es que en el cap. II Rousseau la emprende contra el jusnaturalismo de Grotius y de Barbeyrac sobre el punto de la indivisibilidad de la soberanía. «Il importe donc pour avoir bien l'enoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de societé partielle dans l'Etat et que chaque citoyen n'opine que d'après lui», traducción nuestra.

85 - BOLÍVAR, «Manifiesto de Cartagena», en *Documentos que hicieron historia…, op. cit.,* p. 133.

El mismo argumento que, en otro sentido, usaron los «bobos» para creer en la libertad positiva, en la necesidad de obligar a ser libre, se transforma formalmente para «obligar de otro modo»: la *virtud* que ya no depende de la *razón* ni de la naturaleza de las cosas racionalmente estructuradas, dependerá cada vez más de la fuerza de la voluntad. Así el programa libertario, por vía de un voluntarismo, hará que se despidan o cedan su espacio discursivo las *máximas moderadas* y las *máximas del derecho natural* del programa de libertad cívico-republicana original.

En segundo lugar, importa mucho precisar que esos desplazamientos discursivos no significaron la desaparición o el completo exilio argumental de las posiciones previas. Algunos de sus protagonistas desaparecieron; pero una y otra vez, en cada una de las oportunidades en que se protagonizaron episodios ideológico-institucionales, volvieron a visitar las mentes y a reclamar su «lugar tópico», retórico y dialéctico[86]. Con el tiempo, sin embargo, otra vez la ignorancia conceptual volvió a triunfar. Aún hoy esta historia conceptual de la libertad está por escribirse…

Pasemos ahora a la consideración del alcance de semejante programa liberal. Medir el alcance de ese programa debe hacerse en función de algunas consideraciones en torno al problema del conocimiento y de la ignorancia sobre las ideas políticas dentro de la práctica. Y esto tiene que ver con la inevitabilidad y la corrupción de su tradición o historia.

En efecto, hoy, tanto dentro como fuera del país, la idea de *virtud* no es una categoría que se pueda decir que esté al alcance o disposición consciente de los agentes ético-políticos. Para hablar de nuestro caso, el idioma de la virtud en política sólo ocurre con ocasión de los fastos patrios. Y como de ellos queda el respeto reverencial —algunas vivencias—, se «rumian» en consecuencia conceptos sin digerir su significado y menos los sentidos que tuvieron en su época, sus sentidos epocales. Priva, como predisposición comprehensiva, la *ignorancia* acerca del sentido que tuvieron cuando ellos precisamente hicieron historia como parte del discurso que posibilitó una patria, aunque fuera boba. Pero, como dice Berlin, los hombres son capaces de vivir y de querer morir por las ideas que tienen[87]. Se hace entonces necesario, para decir lo menos, que comencemos por no abusar sin base consciente del conocimiento que tu-

86 - Usamos la «dialéctica» dentro de su acepción clásica, no hegeliana ni marxista.

87 - BERLIN, *op. cit.,* esp., p. 134.

vo el pasado acerca de sí mismo. Seguir haciendo eso puede ser como mínimo una mentira, como máximo una fatalidad opresiva.

Si para los patriotas de la Primera República fue concebible, y moralmente sostenible, amén de legítimo, creer en la relación intrínseca entre virtud, patriotismo y ley, y murieron por lo que decimos fue su legado, entonces esas ideas —como fuente de legitimación evocable— se puede decir que aún están «vigentes». Pero, en rigor, esa vigencia no es siquiera una pretensión intelectual. Para que sean algo más que evocación sentimental se hace imprescindible atender a su crítica epocal, luego a su significación ético-política.

El significado como importancia de lo discutido por la Primera República ha sido decisivo para el curso de los acontecimientos políticos venezolanos. La cuestión central, a nuestro juicio, consistió en haber delineado allí la posibilidad y legitimidad de la división del poder y de haberlo considerado moralmente aceptable. Las concepciones sobre libertad que fracasaron con esa Primera República no consignaron su «bobería» para la sola contemplación y deleite de la historia. Por el contrario, se nos hace posible sugerir que si se atiende al sentido transaccional de la división del fenómeno del poder, a partir de 1958, y al llamado «Pacto de Puntofijo», se descubrirá cómo, pragmáticamente, cristalizó entonces el programa moderado. Ese liberalismo del '58, no obstante, sólo guarda una escasísima o tangencial relación conceptual con el «liberalismo de la Primera República». Los actores del '58 no tuvieron que echar mano a tan arcanas fuentes de legitimación. Además, la amenaza del marxismo y del militarismo excusaban la ausencia de refinamiento conceptual. No obstante, haber descubierto la democracia política lentamente ha conducido nuestro discurso político (y esto es especialmente visible desde la diáspora intelectual del marxismo venezolano) hacia el encuentro con la tradición liberal. Es aquí, entonces, donde incide, de manera significativa, una discusión de la libertad como la protagonizada por la Primera República.

Mientras en muchas partes se cuestiona —sobre todo en los países de habla inglesa— si el «liberalismo» puede tener ya algo que decir, en nuestro caso la respuesta a esa pregunta no es una lánguida concesión retórica a su inutilidad como pregunta.

El poder político fue dividido en Venezuela, especialmente después de 1958. Esa dirección vuelve a plantear como éticamente significativa la disyuntiva entre la

concepción que apenas afloró en la constituyente de 1811: «para ser libre basta con querer serlo» y la otra, más compleja y efímeramente triunfante, que hemos desarrollado aquí: «el hombre no debe ser libre en cuanto quiere; lo es solamente en lo que la ley no le prohíbe».

En conclusión, la elocuencia de la libertad como persuasión de pasiones o de razones, ha arrojado dos programas sobre una compleja concepción de la libertad. Hemos intentado analizar el sentido, fundamento y alcance de esa concepción. Lo que se desea subrayar aquí para concluir es que ambas vertientes (la de Sanz y la de Roscio) de esa concepción compleja incluyen elementos del programa positivo y del negativo de la libertad. Si bien es cierto que las dos modalidades rechazan la identificación entre «querer ser libres y poder o deber serlo» («para ser libres basta con quererlo»), no es menos cierto que los dos autores explícitamente reconocen que el ámbito de la libertad es todo aquello que no es prohibido por la ley. Recordemos la formulación de Sanz: «lo es [libre] solamente en lo que la ley no le prohíbe». Y como, por principio, la ley «sólo prohíbe lo malo o lo injusto», el ámbito de la libertad del hombre es equivalente al ámbito de la expansión de su *deber ser*.

El querer primigenio —hijo de las pasiones— es transmutado en el *deber ser* de la humanidad que se juega, a través de la ejecución de la ley, su nueva y propia historia moral. De esta manera se recoge la extraña liberación —a través de una prohibición— que otorga la ley a través de su imposición. Decir entonces que se obliga el hombre a ser libre y sugerir con ello que se está violando la *concepción negativa* de la libertad es, en este caso, un contrasentido. Porque, precisamente, el agente patriota es obligado por su conciencia acerca del valor de la ley como posibilitador no sólo de la «patria», sino sobre todo, de su virtual condición de *hombre civil* (virtuoso), es decir, de ciudadano. Y como, para Sanz y Roscio, la acción política no es concebible sino en función de la práctica de las virtudes, y de las virtudes cívicas en particular, la idea de una concepción negativa de la libertad (como ámbito de ausencia de trabas) es, ella misma, el resultado de una concepción positiva. Tal ha sido entonces el resultado final de nuestro análisis, sobre la elocuencia de la libertad[88].

88 Sobre el alcance de la significación de la distinción entre una y otra concepción de la libertad y su situación presente —en relación con la historia de las ideas— véase SKINNER, *op. cit.*, esp., pp. 196-197.

La gramática de la libertad



«Las constituciones norteamericanas son a la libertad lo que una gramática es a un idioma determinado; definen las partes de su oración e interpretan su sintaxis[1].

El propósito general de este trabajo es discurrir en torno al significado que tiene para nuestro sistema democrático representativo el modelo norteamericano. Para hacer esto, se ha dividido el trabajo en tres grandes partes. En la primera se presenta la modelación como el efecto de un contraste «revolucionario»: el existente entre la revolución de los Estados Unidos y su constitucionalismo y la Revolución Francesa del 89. También se explicitan allí los límites y la manera en que esa modelación fue concebida por nuestra experiencia política.

En la segunda parte, de corte más histórico, se exponen los testimonios más significativos acerca de la forma adversa en que esa modelación fue concebida, especialmente a partir de la pérdida de la Primera República. Se ha querido tratar, además, de forzar el alcance del contraste teórico trazado arriba. Finalmente, la tercera y última parte del trabajo se propone mostrar algunas de las características más salientes —y que perduraron *malgré tout*— del constitucionalismo norteamericano, con el fin de traducir su alcance al debate político contemporáneo.

Sin embargo, y antes de entrar en materia, conviene hacer unas advertencias relacionadas con nuestras intenciones al tratar este problema.

No se busca, en sentido estricto, hacer un trabajo de historia intelectual. El uso que se hace de «testimonios» y ejemplos históricos es ilustrativo de una función que se pretende más teórica o filosófica. Se aspira aquí a mostrar, no obstante, cómo, sin alguna conciencia histórica, los problemas políticos de nuestra experiencia contemporánea no adquieren pleno sentido ni mucho menos alcance práctico.

Se han privilegiado los primeros pasos de la construcción hermenéutica del «modelo americano», deteniéndose en los efectos de la pérdida de la Primera República por considerarlos vigentes. Dado que esa fue nuestra primera *experiencia política de clara intencionalidad liberal y republicana*, y fue por eso constituyente de nuestra experiencia política, su importancia es, propiamente hablando, *fundamental*. Es decir actúa —y ha actuado— como fundamento de nuestros principios de legitimación política cívico-republicanos.

1 - PAINE, T., *Los derechos del hombre*, (1791-92), Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 88.

La vigencia de ese fundamento estriba en que, hasta la fecha, *ninguna otra justificación* ético-política ha destronado ni al liberalismo ni a ese jusnaturalismo constituyente de su puesto de fundamento legitimante de nuestra libertad y, por ello, de parte sustancial del sentido ético de nuestra democracia representativa. Si esto es cierto, y si no queremos que se deba seguir creyendo en ese liberalismo ni en su jusnaturalismo, entonces nuestra concepción de la libertad no tendría fundamento visible. Quizá sea esto un inevitable «progreso» histórico y así, al término de nuestra historia política, y rumbo al siglo XXI, Venezuela haya descubierto las delicias de una política sin fundamentos o, mejor aún, la gloria del «pragmatismo» político[2]. Sin embargo, si no hemos llegado allí —todavía— la pregunta entonces es ésta: ¿cuál es el fundamento de la obligatoriedad moral que ejerce el liberalismo sobre el concepto de libertad de nuestro sistema democrático representativo? Si se responde que el asunto no es moral, entonces la carga de la prueba se tiene a contracorriente de la única revolución que «fracasadamente» hemos tenido, a saber, la de nuestra Independencia. Analizar estas cuestiones anima el espíritu de lo que a continuación se expone.

I. REVOLUCIÓN Y LIBERTAD: VIGENCIA DE UN MAL COMIENZO

En Venezuela se habla el lenguaje de la libertad desde 1810. La gramática de ese «idioma» dependió de dos revoluciones, pero especialmente de la primera. Desde 1777, al menos en Caracas, la idea de constituciones y proclamaciones sobre la libertad política se exhibe «universalmente» como una pretensión americana[3]. Posteriormente, y ya consumada la revolución de Norteamérica —la cuna del federalismo—, ese modelo revolucionario será crucial para la configuración de nuestra experiencia política constituyente, como liberal y republicana. Sin embargo, el giro de los acontecimientos y de las circunstancias, lo que pudiera llamarse la ley de la radicalización política y su prolongación en la guerra a muerte, hicieron aflorar una «dialéctica» diferente en torno al modelo revolucionario federal. Un nuevo punto de referencia en la práctica de la revolución atrajo la conciencia teórica hacia el jacobinismo francés. En efecto, después de la caída de la Primera República, la arquitectura institucional venezolana gravitará más sobre la égida del modelo francés que sobre el precedente acontecimiento fundamental[4].

Eso ha sido crucial para Venezuela que la Primera República se haya perdido sobre la base de su modelación norteamericana. No menos crucial, aunque probablemente fatídico, ha sido el que la supuesta originalidad del pensamiento político de Bolívar se hallase asociada —para hacer triunfar la revolución— al éxito del modelo jacobino.

Una y otra revolución sostienen distintos discursos políticos; una y otra revolución contienen en tensión la dialéctica de nuestra primaria revolución política. El asunto requiere explicación.

La primera manera en que se declara «liberalmente» la libertad puede ser definitiva para la conciencia política de una nación que recupera sus «derechos naturales». Tal fue el caso venezolano en vísperas de 1810 y, desde luego, inmediatamente después del 19 de abril.

Antes de esa fecha, no era posible *concebir* ni actuar la lógica de una soberanía republicana conceptual o, mucho menos, institucionalmente. Vencer el peso del *patriarcalismo* significaba fundar una nueva manera de ser moral, política y jurídica. En suma, significaba acceder a la fundamentación de una ética similar a la que hoy en política hemos dejado de entender[5], la idea «liberal» de la representación.

- Sobre esta radical posibilidad hay más que algún consenso cínico. Una valiente y fundada postura se expresó aquí en Caracas. Véase RORTY, R., «The Priority of Democracy to Philosophy», reunión sobre *Teoría y práctica política,* diciembre, Caracas, IDEA, 1985. Una de sus posiciones más contundentes es ésta: «La verdad, vista de manera platónica como la aprehensión de lo que Rawls llama un orden antecedente y previamente dado, es simplemente irrelevante para la democracia política. De igual manera, la filosofía como explicación de la relación entre semejante orden y la naturaleza humana no es tampoco relevante. Cuando las dos entran en conflicto, la democracia tiene precedencia sobre la filosofía», traducción nuestra, p. 35.
- *Las proclamas de Filadelfia de 1774-1775 en la Caracas de 1777,* estudio preliminar a cargo de Mauro Páez Pumar, Centro Venezolano Americano, Caracas, 1973.

4 - Sobre los dos modelos de revolución se sigue aquí, en general, ARENDT, H., *On Revolution,* Penguin (1965), U.K., 1973. Véanse: SIMMONS, M.E., *U.S. Political Ideas in Spanish America before 1830: A Bibliographical Study,* Hispanic Literary Studies, vol. 2, 1977. Sobre este tema, aplicable a Colombia está la obra de OCAMPO LÓPEZ, J., *La Independencia de los Estados Unidos de América y su proyección en Hispanoamérica,* Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas, 1979.

5 - Por ‹patriarcalismo› se entiende aquí la manera de fundar el poder regido que critica Locke. Véase LOCKE, J., *Two Treatises of Government,* ed. P. Laslett, Cambridge University Press, 2ª ed., Cambridge (1967), 1980. Estimamos que cambiando lo cambiable —que no es poco— resulta pertinente en el caso de Venezuela la concepción del poder monárquico bajo ese rótulo general.

Quizá por el desgaste del concepto de revolución, hemos olvidado que hace ciento ochenta años inauguramos la práctica «liberal» de ese concepto político. Y que esa inauguración la hicimos bajo el efecto de una doble conciencia como actores políticos: por una parte, bajo el influjo directo de lo que se hizo en América del Norte —más que en Francia—; por la otra, bajo el deseo de establecer como programa político el desarrollo del concepto de libertad. La pérdida de la Primera República puso un cierto fin a la fuerza del modelo original, es decir, limitó el alcance de la «universalidad» de la experiencia política norteamericana como referencia para nuestra práctica institucional y revolucionaria. Lo que se preservó de esa universalidad corresponde a la «gramática» de la «escritura» e «interpretación» constitucionales que, desde entonces, no nos ha dejado de acompañar a lo largo de nuestra historia política.

Pero más interesante resultó lo acaecido con respecto a las posibilidades de desarrollo de la libertad. O, para decirlo de otro modo, lo que aconteció —desde aquel entonces— con el futuro del liberalismo político republicano. Su desarrollo fue precautelarmente asumido por la fatalidad del éxito y del fracaso del general Simón Bolívar, Libertador, en su papel de hacedor de repúblicas.

Sucintamente expresada la cuestión es ésta: la libertad del liberalismo republicano norteamericano fue suspendida bajo cargo de «idealidad» o «idealismo» por el concepto de libertad positiva jacobina, guardián capaz de evitar la disgregación y peligro de la unión.

Como toda esquematización, esta fórmula es, desde luego, demasiado sucinta como para dar cuenta de la complejidad de los sucesos, circunstancias o causalidades que la explican. Sirve, no obstante, para puntualizar de nuevo el aspecto central al cual deseamos referirnos, es decir, a la «dialéctica» de nuestra revolución política en torno al concepto de libertad.

Con Bolívar, es cierto, se triunfa políticamente —en la guerra— frente al *patriarcalismo.* No se vence, como es sabido, desde el punto de vista de las creencias institucionales y menos desde el punto de vista de la perdurabilidad de los diseños constitucionales. Sin exageración, durante mucho tiempo, las repúblicas bolivarianas fueron caricaturas de repúblicas. Hasta fecha muy reciente, la propia Venezuela[6].

6 - Los nombres del ‹republicanismo› y de ‹república› para nuestro continente no han dejado de atraer la curiosidad anglosajona. Véase, por ejemplo, BRYCE, J., *Modern Democracies,* vol. 1, The Mcmillan Company, New York, 1931, pp. 215-216.

Ahora bien, lo que se quiere sugerir es que —por esa tragedia de su experiencia y de la internalización de sus modelos— nuestra «dialéctica» de la libertad revolucionaria se ha podido debatir entre el terror y admiración de la violencia, como fuerza creadora y purificadora (fuerza sublime) de una concepción voluntarista de la libertad, y la desencantada y nada taumatúrgica concepción de la libertad racionalista de la primera «patria boba»[7].

Esa dialéctica parece haberse modificado durante el transcurso de la transformación de la Venezuela política contemporánea. El terror y la violencia, y con ellos la idea de la revolución como apocalipsis renovadora, han pasado, en muy poco tiempo, a un cierto olvido. Por lo contrario, una creciente «desideologización» constituye el rasgo más reciente de la política y de los partidos. De manera parecida una *malaise* recorre algunas conciencias públicas cuando se confrontan al pragmatismo avasallador de la acción política contemporánea o cuando, en raros momentos, la opinión de los «papeles públicos» (*i.e.* los diarios capitalinos) se pregunta por las relaciones entre ética y política.

A la luz de esto, se siente la tentación (irónica) de afirmar, sin calificación, que estamos ante la presencia de un *backlash* de la «patria boba»: que Norteamérica se venga de nosotros... Esto es obviamente imposible de sostener y las razones son evidentes. Ante todo, nuestro «pragmatismo» no es la correspondiente traducción venezolana de la Norteamérica republicana que inspiró a los «bobos» Roscio, Mendoza, Sanz, etc.[8]. En segundo lugar, ese republicanismo liberal norteamericano y un posible «pragmatismo» contemporáneo no tienen una correspondencia política inmediata en los propios Estados Unidos. Finalmente, nuestro pragmatismo es tan oscuro como nuestro liberalismo. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que vivimos en un pragmatismo pero nadie sabe a ciencia «cierta» en qué consiste...

7 - El uso que se hace aquí de dialéctica es *sui generis.* Se refiere a una tensión conceptual entre una y otra idea de libertad y revolución (así como a las relaciones de participación y exclusión al interior de cada una de ellas) en proceso de contraste histórico. Sobre la diversidad de las concepciones y el sentido nuevo que tomó el término, véase ARENDT, *op. cit.,* pp. 47, *et seq.*

8 - Sugiero que el pragmatismo «bobo» fue una ingenua imitación del carácter peculiar del modelo americano. Ya Roscio, por ejemplo, ha debido de tener claro el testimonio imparcial, por ejemplo, de la experiencia de Paine. Sugiero, en todo caso, que los «bobos» quisieron seguir la vía americana y fracasaron —quizás para nuestra desgracia— en ello. Esa vía viene expuesta por ARENDT, *op. cit.,* pp. 51 *et seq.*

Si se acepta esta caracterización de nuestra política contemporánea, y se revierte la mirada sobre la «dialéctica» de nuestra revolución de Independencia (quizá la única que hemos tenido hasta el presente), se puede elaborar un contexto intelectual provechoso para preguntarnos teóricamente por el alcance del modelo norteamericano para la democracia venezolana de hoy. Y esta pregunta es posible transformarla en otra de mayor significación: a la luz de nuestro proceso de *legitimación fundamental*, ¿cuál es la concepción de libertad que tenemos y que deseamos tener?[9].

Esta pregunta merece aclararse. Nadie niega hoy que en Venezuela hay al menos algunas formas de libertad, *v.g.* de reunión, de desplazamiento, de prensa, de cultos, de pensamiento, etc. Tampoco sería posible negar que nuestra práctica del sufragio universal, emblema de nuestro orgullo continental, no sea el resultado de concebir la idea del voto como un sentimiento sentido, colectivamente, como el ejercicio de una concepción de libertad política. De igual manera, y acaso en grado superlativamente mayor, en todos esos casos citados la libertad también rige en los Estados Unidos. Ahora bien, y haciendo salvedad en nuestro análisis de esas diversas maneras de actuar la libertad, no está claro para nuestra conciencia teórica (ni de profesores ni de actores políticos) cuál es el sentido (ético) de nuestras concepciones de libertad. Para explicar esto nos valdremos de una reciente discusión en torno a las relaciones entre ética y política en el país[10].

Se han afirmado dos tesis extremas sobre esas relaciones. La primera, llamémosla el *moralismo*, afirma que no puede concebirse la política como una actividad inmoral. Esto se suele expresar en términos absolutos. Las consecuencias son, desde luego, simples y concluyentes. La política sería del «resorte» de lo moral y ningún inmoral podría ser político activo.

Como se ve, a primera vista, a menos de calificar y delimitar en forma adecuada el dominio de lo moral, la generalidad y la imperatividad de semejante postura hacen imposible la vida en común. Nadie propugnaría en esos términos escuetos esa te-

Preguntarse por el concepto de libertad política aquí equivale a revivir una interesante discusión en torno al concepto desde la formulación de I. Berlin sobre el tema. Emplazo mi pregunta sobre un reciente artículo de SKINNER, Q., «The Idea of Negative Liberty» en, *Philosophy in History: Ways on the Historiography of Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

El asunto viene expuesto —como es usual— en dos artículos de periódico, el primero de J. Nuño, el segundo de J. Liscano.

sis. Sin embargo, en su versión minimalista podría pensarse (sujeto a la condición previamente señalada) que la externalidad de las acciones políticas fuese sometida, en principio, a la imperatividad de la «autonomía» o «interioridad» de una moral vigilante. Dejemos de lado aquí la difícil cuestión de saber cómo esa interioridad ha de prevalecer y, sobre todo, por qué habría de hacerlo, para afirmar por ahora que, así expresada, queda claro al menos que la política está supeditada a la moral. Y, cambiando lo cambiable, diríamos que la libertad política dependería del adecuado ejercicio de la libertad moral.

Una segunda tesis, que llamaremos *posibilista,* aboga por una separación entre política y moral. Hasta ahora la tesis se esboza en términos no menos simples que los expresados por el moralismo. La política, se nos sugiere, es asunto de causalidad y, desde esta perspectiva, de fundamentación necesaria, esto es, puramente motivacional. Por ello, frente al absolutismo moralista, esta tesis parece propiciar la relativización de la moral (no el relativismo) acerca de lo político, pero no la concepción de la acción política como una acción libre. Se entiende entonces que se haya intentado esbozar como «explicación» de la posibilidad de la reelección presidencial la mera causalidad de intereses y pasiones políticas, reservándose para la moral un fuero cerrado e interno a donde no llegan ni la externalidad de las acciones ni menos la eficacia de las causalidades. De nuevo, cambiando lo cambiable, en este caso la libertad política resultaría ser el «necesario» juego de la oferta y la demanda «causal» de intereses y pasiones, nunca la «libre» determinación racional acerca de la bondad o maldad, conveniencia o inconveniencia, de los cursos de acción disponibles.

Esta discusión —si llega a serlo— no ha pasado del ámbito restringido de opiniones transitorias. Sin embargo, colocadas ambas dentro del espectro más amplio de otro debate de la opinión pública, adquieren más relevancia para nuestra discusión.

En efecto, a juzgar por la opinión pública, la Venezuela democrática contemporánea se debate entre las pretensiones (asfixiantes para la libertad) de un culto al Estado y al régimen de partidos y una incipiente pero «moralmente» pura y esclavizada sociedad civil[11]. Esta última cuando no sufre la prisión del Estado padece la inva-

11 Este es un resumen apretado de parte de la temática que anima a la Comisión para la Reforma del Estado (COPRE) y desde allí al país. Para una buena síntesis de estos puntos véase REY MARTÍNEZ, J.C., «Political Problems of the State Reform: An Overview», *IDEA*, Caracas, 1986. El dilema entre Estado y Sociedad enunciado por la opinión pública es analizado y descompuesto por Rey en términos mucho más explicativos y complejos. Esta línea de argumentación la desarrolló más extensamente en: «El futuro de la democracia venezolana», *IDEA*, Caracas, 1986.

sión de la ley de hierro de las oligarquías partidistas. De esta forma —según reza esta extendida opinión— la suerte de la libertad aparece doblemente cercenada: ausencia de expansión para la iniciativa individual y su consecuente espíritu de empresa; control de la espontaneidad social por la «policía civil del Estado o su gobierno», es decir, por los partidos políticos.

Considerada de esta manera, la cuestión general de la «reforma» del Estado venezolano se transforma, nuevamente, en una cuestión central del y para el liberalismo político republicano. ¿Cómo y en qué sentido hemos de ser libres? Este retorno al liberalismo puede parecer casual. No obstante, desde la derrota de una versión del marxismo venezolano —la sufrida por el vanguardismo de los años sesenta—, el retorno al liberalismo y a su régimen de libertades públicas ha centrado sobre el concepto de libertad —más que sobre la justicia y su distribución— el eje temático de la discusión política contemporánea. En este sentido, ese retorno a un eje liberal sirve de punto de referencia para encarar —otra vez, aunque de manera diferente— el alcance del «modelo» norteamericano para nuestra democracia. Pero debemos ser cautos y precisar a *qué* nos referimos cuando hablamos de modelo americano y, sobre todo, *cómo* nos referimos a su valor de paradigma.

En este caso conviene hacer referencia a una manera venezolana de percibir tanto la naturaleza de la revolución como su consecuente tematización democrática. Se excluye de esta consideración la cuestión harto más compleja del desarrollo ulterior, es decir post 1776, del proceso de construcción de ese programa y su posible influjo sobre nuestra política a lo largo del siglo XIX hasta llegar a nuestra era democrática del siglo XX. Esto sería tema para un tratamiento particular. Nuestro propósito es otro: ver cómo la idea de revolución norteamericana fue excluida y suplantada por el *sublime* efecto del modelo revolucionario francés. Para esto se tratará de ser selectivos en la escogencia de ilustraciones argumentales. Y por esto en este sentido no se será todo lo rigurosamente históricos que se debería ser.

Por otra parte, nuestra referencia estará dirigida más hacia la consideración de los argumentos patrios que a la argumentación norteamericana. La modelación en cuestión fue vista desde aquí hacia allá; por ello nuestro punto de partida habrá de ser ese primer republicanismo «bobo» venezolano. Y esto importa subrayarlo.

Que nuestros primeros republicanos fueron sobradamente teóricos —aéreos— es un asunto ligeramente distorsionado. Tal es el peso de la crítica de Simón Bolívar que hace olvidar las significativas divergencias teóricas que existen entre esa interpretación y las ocurridas posteriormente. Además, fueron teóricos en un sentido de explícito carácter «negocial». Roscio, Sanz, por ejemplo, fueron consumados «legalistas», maduramente formados en jurisprudencia y versados en las cuestiones más significativas *del arte* o *ciencia de la legislación*. Y la prueba de ese sesgo «teórico» se encuentra en la misma atmósfera intelectual de la Primera República. La *Gaceta de Caracas*, por ejemplo, tocó con persistencia las más importantes cuestiones de principio en torno al concepto de libertad de ese republicanismo incipiente, *v.g.* el asunto de la tolerancia, la libertad de pensamiento y, por último, la libertad de cultos. Queda claro, entonces, el indudable carácter de lo que hoy se denominaría «altura» de ese debate fundacional de nuestro liberalismo.

Pues bien, es entonces desde esa óptica que surge el inequívoco propósito de evitar el poder, atractivo del *terror* y *de la violencia* de los *sans-culotte*, y de orientar la naciente república por la vía de un *racionalismo jusnaturalista liberal*. De manera parecida esto explica —aparte de otras causas— el poder regulador y obsesivo, como arquitectura institucional, del esquema federal.

De lo anterior se excluye, por consiguiente, la mera traslación «textual» de ideas norteamericanas como evidencia del ejercicio de modelación liberal. El modelo estaba interiorizado a través de una sintaxis conceptual en la mente de algunos padres de la patria *(founding fathers)* criollos. Esto permite pasar a tratar la manera cómo opera para nosotros en este caso —y cómo podría operar— la actividad de interpretarse políticamente el modelo en cuestión.

No se trata de considerar la vía norteamericana de la libertad como un proceso de maduración lento, como una actividad orgánica[12]. La ventaja del paradigma era, precisamente, su carácter *artificial* y *apodíctico*; es decir, en rigor, revolucionario desde el punto de vista epistemológico[13]. Lo *descubierto* por Norteamérica para el universo

12 - Lo orgánico en jerga liberal remite aquí a monarquía patriarcal y lealtad natural. Es el contraste entre Burke y Paine sobre las diferencias entre una constitución de la ignorancia (la monarquía hereditaria) y el republicanismo liberal.

13 - Por ‹apodíctico› entendemos una concepción acerca de la *certeza* dentro del conocimiento en general, y de la ciencia en especial. Así la idea antiburkeana que está allí presente remite a la concepción de que la república es técnicamente una construcción dotada de certeza.

fue el conjunto de verdades políticas más claras y científicas posibles: la estructura de la verdad política de la libertad. La *libertad* como descubrimiento vencía —y debía vencer por necesidad— la ignorancia y, sobre todo, una vez hecha patente ésta, desencadenaba la sintaxis de sus principios sobre la base de su fundamentación racional[14]. Conviene insistir sobre esto por el efecto perverso que aún hoy ejerce esa primera intelección de nuestra libertad republicana.

Descubrirse como libre fue principalmente una tarea de *crítica* de fundamentos. El descubrimiento se movió por esto con toda la fuerza discursiva puesta sobre el escenario de la persuasión y no de la violencia. El discurso político «así descubierto» buscaba afanosamente destruir «*críticamente*» otro sistema de creencias no menos apodíctico y no menos jusnaturalista. Sólo que en este caso la modelación «liberal» efectuada bajo inspiración norteamericana dividió el curso de las aguas argumentales en dos vertientes: por una parte, atacó la fundamentación religiosa sobre una línea escritural neoprotestante y, por la otra, fundó la libertad en los «derechos naturales» del hombre en su estado natural. En las dos vertientes y frente a los argumentos patriarcales esgrimió el mismo tipo de apodicticidad que sirvió para oponerse a los detractores del lenguaje de la libertad, esto es, a los «serviles» o monárquicos como se les llamó aquí y en la Península.

En definitiva, lo que se quiere destacar aquí es el carácter «epistemológico» de *certezas* que impregnaba el debate. Esa atmósfera de certidumbre consistió en hacer concebir la política como una «ciencia» deducible de una moral asumida axiomáticamente, lo que habría de sellar el conocimiento político insurgente dentro de una cápsula del más riguroso «principismo» racionalista. Y, si la ignorancia y las circunstancias no actuaban en vano, el tiempo se encargaría de hacer puramente «retórico» (en el peor sentido de esta expresión) la suerte de las discusiones sobre la libertad y, lo que es más grave, las relaciones mismas entre ética y política. Porque si hoy parecemos ansiosos por encontrar una relación entre ambas, tal no fue el caso en ese primer momento fundacional. Y, lo que se desea hoy sugerir, *es que a menos de que se descubra y corrija de nuevo esa relación de interdependencia conceptual*—esa gramática liberal— *no se podrá*

‹Descubrimiento›, ‹universo›, no son metáforas. Se trata de verdades preestablecidas. Así fueron concebidas. Roscio, en nuestro país, sigue constantemente este giro racionalista. Véase, por ejemplo, en función fundadora de libertad el concepto de razón como fundamento de la misma. ROSCIO, J.G., *El triunfo de la libertad sobre el despotismo,* Filadelfia (1817), Monte Ávila Editores, Caracas, 1983, cap. XIX, pp. 147-48.

tratar adecuadamente la libertad como un asunto ético-político. Esto es, desde luego, en el entendido de que valga la pena siquiera tratar el punto...

En conclusión, nuestro uso del concepto de «modelación», ha tenido dos propósitos generales: en primer lugar, mostrar en su certeza o apodicticidad constituyente (la de nuestra soberanía) la relación entre libertad y derechos individuales como una cara de la gramática moral de la libertad; en segundo lugar, exhibir la necesidad de encarar «racionalmente» las posibilidades y limitaciones aún virtuales de aquella primera fundamentación republicana.

II. TESTIMONIOS DE LIBERTAD Y TUTELA

Los testimonios acerca de la importancia y función paradigmática de los Estados Unidos para nuestra concepción del «liberalismo» republicano han sido frecuentes. Se han repetido constantemente hasta fecha muy reciente. Por ejemplo, y para mostrar a contraluz su fuerza «universal», el *Newsweek* del 20 de diciembre de 1947 recogió, según lo reproduce R. Betancourt, la experiencia revolucionaria del sufragio universal de esta manera:

> Por primera vez en su historia el pueblo de Venezuela, hombres y mujeres, ricos y pobres, letrados e iletrados, sin distinción de credos o de color, estaban escogiendo su propio Presidente, sus senadores, diputados... Estas fueron algo más que las más honradas y las más ordenadas elecciones que Venezuela nunca haya tenido. Podrían *servir como modelo* para cualquier país en el Hemisferio Occidental, sin excluir muchas partes de los Estados Unidos[15].

Esa misma fuerza «universal» (ya probada la viabilidad política de unas elecciones libres) se ha vuelto convicción latinoamericana. Han pasado los días en que Venezuela era el arquetipo de «dictadura» —al estilo de Cipriano Castro o más recientemente de Pérez Jiménez— o ejemplo de régimen de botín militar[16]. Sin embargo,

15 - BETANCOURT, R., *Venezuela política y petróleo, Fondo de Cultura Económica,* México (1956), 1969, p. 20.

16 - Véase el uso técnicamente claro (y por ello no menos retórico) del concepto de «Dictadura» en CASTRO, C., *Mensajes presidenciales,* Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1971, p. 297: «Vengo ante vuestra augusta reunión, a daros estricta cuenta del diario de mi campaña y de los actos que he ejercido como Dictador, por el tiempo rigurosamente necesario e indispensable; vengo en solicitud de la legalización de esos actos; vengo a resignaros la espada de la Dictadura...».

antes de ser modelo para la exportación política continental (a través de la doctrina Betancourt) y de haber llegado a hacer real el modelo democrático norteamericano de elecciones libres, nuestro sistema de creencias políticas tuvo que vencer la fuerza de algunos prejuicios importantes. Específicamente, el poder negativo —y en gran parte fortalecedor del poder moral de la idea de *dictadura*— de la mala hora de la Primera República. En efecto, esa pérdida debilitó de una manera muy singular tanto el modelo norteamericano como la capacidad venezolana para imitarlo.

Nadie mejor que el general Simón Bolívar, para expresar toda la ambigüedad y fuerza estéril que emanaba de esa primera pretensión republicana y, sobre todo, de su modelación. Esta vez el aspecto escogido es el credo federal:

> Cuanto más admiro la excelencia de la Constitución Federal de Venezuela, tanto más me persuado de la imposibilidad de su aplicación a nuestro estado. Y, según mi modo de ver, es un prodigio que su *modelo en el Norte de América* subsista tan prósperamente y no se trastorne al aspecto del primer embarazo o peligro. A pesar de que aquel pueblo es *un modelo singular de virtudes políticas y de ilustración moral; no obstante que la libertad ha sido su cuna, se ha criado en la libertad, y se alimenta de pura libertad; lo diré todo aunque bajo de muchos respectos, este pueblo es único en la historia del género humano, es un prodigio repito,* que un sistema tan débil y complicado como el federal haya podido regirlo en circunstancias tan difíciles y delicadas como las pasadas. Pero sea lo que fuere de este gobierno con respecto a la nación norteamericana, debo decir, que ni remotamente ha entrado en mi idea asimilar la situación y naturaleza de los Estados tan distintos como el inglés americano y el americano español... ¿No dice el *Espíritu de las Leyes* que éstas deben ser propias para el pueblo que se hacen?...[17].

Es tan conocida esta cita que el abuso de darla en extenso sólo se compensa por la significación que tiene para nuestra argumentación. Ella tipifica un *testimonio mítico* (ha hablado el profeta). Por venir esas palabras de quien vienen, amén de contener una imperatividad neokantiana para el *beruf*[18] legislativo nacional (nunca satisfecha), explican cómo el «genio» bolivariano sumó un conjunto de arquetipos elementales con otros para legarnos una tesis evolutiva (ilustrada) singular: el español americano y su *melting pot* de razas estaba «relativamente» signado (*à la Montesquieu*) por causalidades morales turbias. Por contraposición, el pueblo inglés-americano se elevaba a límites sublimes de virtuosidad y liberalismo.

17 - BOLÍVAR, S., «Discurso de Angostura», en *El Libertador y la Constitución de Angostura de 1819*, transcripción, notas y advertencia editorial de Pedro Grases, Publicaciones del Congreso de la República, Caracas, 1969, p. 49.

18 - Uso el término en sentido de Max Weber y técnicamente se refiere al «llamado» para seguir una profesión: la idea de vocación. Le doy aquí, desde luego, sesgo irónico.

Manuel García de Sena da un buen ejemplo del sitio olímpico ocupado por ese pueblo inglés-americano tan lleno de virtudes cívicas. A su hermano le escribe (para que se lo haga llegar a los gobernantes de «esas provincias») recomendando las máximas contenidas en su traducción y que han hecho de ese pueblo poseedor de una fidelidad admirable. Y esas máximas eran singulares:

> Pues aunque verdaderamente es casi imposible en el orden social llevarlas a la práctica en toda su extensión, con todo ellas han sido adaptadas por estos Estados, formando cada uno su Constitución particular, en que dando el *hombre en la sociedad el lugar que le corresponde según su clase,* le deja una entera libertad, que parecerá acaso, al que no la ha contemplado de cerca como yo, incompatible con la tranquilidad y buen orden, que se advierte en todos estos pueblos[19].

La convergencia y divergencia con el *dictum* precedente del *Discurso de Angostura* es notable. Aquí hay exaltación y posibilitación analógica. Existe conciencia paradigmática y práctica acerca del valor «ejemplar» de los Estados Unidos. Está ausente la duda en lo que respecta a las posibilidades de una mimesis institucional. El tono es cándido y francamente inocente. La situación argumental era para García de Sena claramente idéntica: una y la misma «causa» hacía analógica la tarea patriótica venezolana[20].

Un tono similar, confiado y bien dispuesto hacia la conjugación liberal norteamericana, fue el desplegado por Juan Germán Roscio. Su liberalismo discurre desde sus primeras obras usando el modelo «inglés-americano». Tanto su empleo de la ar-

19 - M. García de Sena, en GRASES, P., *Libros y libertad*, dedicatoria a Ramón García de Sena, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1974, p. 24, refiriéndose a la traducción hecha por M. G. de Sena de *La Independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha.*

20 - *Ibidem*, p. 3, *Advertencia a los americanos españoles* y a la traducción hecha por M. García de Sena de la obra de M'CULLOCH, J., *Historia concisa de los Estados Unidos*, Filadelfia, 1812, ed. de la Fundación Mendoza, Caracas, 1952.

gumentación bíblica como su concepción de la libertad indican que su arquitectura constitucional se halla bajo el efecto de la interpretación «inglés-americana».

Desde el punto de vista bíblico, siguiendo a Paine, y con éste a una tradición que remonta hasta Locke, Roscio no cesa de invocar la fuerza de los libros sagrados en favor de la libertad[21]. En él —de manera igual a lo sucedido con M. García de Sena— la analogía entre una y otra revolución, aceptada la extensión universal de la libertad, reclamaba sin vacilación la posibilidad de usar la tradición teológico-liberal al servicio de la lucha contra *el patriarcalismo* despótico español. En términos estrictos, esa elección discursiva era admirable y explica, a nuestro entender, el porqué, por ejemplo, la *Gaceta de Caracas* consagra, a través de W. Burke, una larga defensa a la tolerancia[22]. Era evidente, no obstante, que *el contexto escritural* (es decir, el de origen bíblico) de esa argumentación iba a hacer sospechosa esa línea discursiva liberal. El punto era simple: *in abstracto*, la Biblia es de la libre interpretación del creyente; pero aceptar tal grado de laicismo era doblegarse excesivamente bajo el influjo del protestantismo. Roscio debió ofrecer muchos flancos visibles a este tipo de contraataque y con razón.

Por ejemplo, en *El Patriotismo de Nirgua*[23] apela a la interpretación liberal y racional del texto sagrado y menciona a Wyclef, el primer apóstata de la iglesia y, por añadidura, un fundamentador de la teoría del dominio *(dominium)* y de los derechos subjetivos (naturales) de propiedad fundados sobre la «gracia»[24]. Por su parte, el *Triunfo de la libertad sobre el despotismo*, además de adoptar posiciones *teístas* deri-

- ROSCIO, *op. cit.*, sigue claramente un modelo previo: recurre acaso a la traducción liberal que tenía a su disposición el modelo de los dos ensayos de Locke y, más cerca, la argumentación seguida por Thomas Paine, *v.g.* la estructura argumental del *Age of Reason* de este último. Hemos consultado la edición de 1796 y encontrado una estructuración temática similar a la de Roscio. Igualmente hemos descubierto abundante uso de metáforas comunes.
- Véanse las contribuciones de W. Burke a lo largo del año '10-11.
- ROSCIO, J.G., «Patriotismo de Nirgua y abuso de los reyes», ed. de GRASES, P., *Obras completas*, vol. 5, *La tradición humanística*, Seix Barral, Caracas, Barcelona, México, 1981, pp. 100-101. Es, además, de subrayar que Roscio dice del «Virtuoso y sabio Wyclef», «que demostraban los elementos del derecho natural y de gentes, comprobados todos con varios lugares de la Escritura; pero señaladamente con el libro tercero, capítulo 12, de los reyes». Sobre Wyclef y su relación con el derecho natural véase CASTRO LEIVA, L., *The Notion of Fact in Law*, disertación doctoral no publicada, Universidad de Cambridge, 1975, especialmente pp. 308 y ss.
- Sobre las relaciones entre gracia, dominio y propiedad desde la perspectiva de la naturaleza del derecho natural, véase CASTRO LEIVA, *op. cit.*, p. 330.

vadas, entre otros, de Paine, cita la autoridad de Bracton[25]. En general, diríase que Roscio abogó claramente por la vía inglés-americana frente a las desviaciones «licenciosas» de los jacobinos[26]. Véase en este mismo sentido su recelo —compartido por Bello— con respecto a la figura que por entonces, y para esa Caracas *filantrópica*, representaba quizás de manera paranóica y falaz, el súmmum de la amenaza jacobina: el girondino Francisco de Miranda[27].

Un paralelo discurso «inglés-americano» se siguió en lo referente al sentido institucional de la libertad. Casi se podría recrear retrospectivamente esa concepción releyendo el *Memorial dirigido a los ciudadanos de la Nueva Granada por un Caraqueño* el 15 de diciembre de 1812.

En efecto, lo que todo niño sabe de memoria y todo adulto repite mecánicamente desde allí es que el corpus doctrinal del modelo norteamericano fue desechado por piadosa bobería o por impracticabilidad. Pero vale la pena repetir los argumentos que informaban el alma de aquella república inglés-americana que fue nuestro primer intento de experiencia de un liberalismo fallido.

Fue, primero, un sistema tolerante[28]. Esa tolerancia era —y es— un emblema del liberalismo. Para juzgarlo en aquella circunstancia Bolívar es explícito: «fundando la Junta su política en los principios de humanidad mal entendida que no autorizan a ningún gobierno para *hacer por la fuerza libres a los pueblos estúpidos que desconocen el valor de sus derechos*»[29].

La Junta seguía el modelo norteamericano. Forzando y simplificando las cosas, diríase que adoptó un precepto de Paine al contrastar éste sus ideas con las de E. Burke.

25 - La referencia a Bracton ocurre en el capítulo XXVII. Roscio trata allí sobre por qué los apóstoles omiten referirse al emperador: «*Ningún* Rey legítimo había sido creado entre las tribus. No se había fundado aún la monarquía... si yo hubiese de valerme de escritores profanos que han tomado la misma palabra para expresar, no la persona que lleva el cetro, sino la autoridad y poder del pueblo, su capacidad y política citaría a Bracton de *Legibus Angliae*...». ROSCIO, *El triunfo...*, *op. cit.*, p. 190. Es *la primera vez* que vemos en Venezuela citada la autoridad de Bracton.

26 - Otra muestra, casi una transcripción lockeana (lo que no prueba necesariamente la versión norteamericana) dada por el capítulo L. Se trata de una clara versión liberal acerca del estado de igualdad jurisdiccional dentro del estado natural. Véase ROSCIO, *op. cit.*, p. 374.

27 - Véase la correspondencia de Roscio a Bello. Augusto MIJARES en *El Libertador* habla de este episodio como expresivo de la malevolencia hacia Miranda. Me parece que, fuera de la calificación benevolente o malevolente, el punto es que los criollos conocen la diferencia entre una y otra revolución.

28 - BOLÍVAR, S., *Escritos selectos*, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1970, p. 30.

29 - *Ibidem*, p. 51.

El tema era el de la ignorancia y el de la fuerza de los principios, especialmente su certeza. He aquí las palabras de Paine:

> Las revoluciones de Norteamérica y de Francia han arrojado sobre el mundo un rayo de luz, que alcanza al hombre... La ignorancia tiene una naturaleza peculiar: una vez que se disipa, es imposible restablecerla. Es que originalmente no es nada de por sí, sino la ausencia de conocimiento y aunque se pueda *hacer permanecer* a un hombre ignorante, no puede *hacérsele ignorante*[30].

La ignorancia o la estupidez de los corianos iba a tener así dos tratamientos. El primero, liberal norteamericano, exigía quizás —al estilo de Locke— *el consentimiento* (aunque no excluía la declaratoria y ejecución de la guerra) como condición para aceptar la constitución de un gobierno civil. El segundo tratamiento, a consecuencia del fracaso del primero, era simple como un sablazo jacobino: *hacer por la fuerza libres a los pueblos estúpidos.*

Esa estupidez es una agravante extraña de la ignorancia, ya de suyo un mal. Indica que hay quienes —en representación de la libertad— pueden obligar a los ignorantes y desde luego a los estúpidos. Desde entonces este poder cautelar de la verdad sobre la ignorancia se infiltra en una interpretación del liberalismo republicano. Y como es fácil suponer no todos serán iguales a Bolívar, aunque todos deseen imitarlo en esta caracterización de la ignorancia y, sobre todo, en lo concerniente a su «tratamiento político».

Las resultas de este juicio a la tolerancia y sus máximas filantrópicas son de sobra conocidas. «Clemencia criminal», términos de Bolívar, que se apoyaba en una extraña y estéril doctrina: «...que defienden la no residencia de facultad en nadie para privar de la vida a un hombre, aún en el caso de haber delinquido éste en el delito de lesa patria»[31].

Una tras otra son llevadas al paredón de la crítica revolucionaria las ideas del modelo norteamericano. La organización de las fuerzas armadas bajo forma de milicias cívicas voluntarias es desorejada por inepta y responsable del fracaso bélico. En su lugar se impone la movilización general del pueblo en armas y la creación de un ejército regular a sueldo[32]. La Constitución Federal ridiculizada en su inoperancia; el recurso al papel moneda causa de invitación a Monteverde, etc. Pero sobre todo vuelve a llamar la atención al sentenciar casi para siempre el valor del federalismo:

> ...generalmente hablando todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; *porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano; virtudes que no se adquieren en los gobiernos absolutos,* en donde se desconocen los derechos y deberes del ciudadano[33].

Se advierte, *bien sûr,* que el sistema federal es el más perfecto (habría que preguntarse por qué y sobre todo cómo). Que estaba bien para Norteamérica. Sin embargo, para nuestra «barbarie», (categoría proveniente de la Ilustración), signada por ser «un pequeño género humano» (engendro categorial también ilustrado), lo mejor era un sistema de tutelaje moral hasta alcanzar la madurez. Mientras estuviésemos en «estado de barbarie» moral, en el seno de la estupidez y de la ignorancia, se podría «dictatorialmente» gobernar el «levantisco carácter español», la indolencia indígena o la zalamería negra por los rigurosos canales de un centralismo a prueba de «particularismos» facciosos o divisorios. Este tipo de liberalismo inauguraba una era singular para la historia moral venezolana. El problema era cómo guiar la bestia o el niño en nosotros hasta educarlo en el cultivo de la virtud. Se abren así dos fosos incomunicables en la cultura política venezolana: lo que es bueno, justo y noble para unos representantes (lo moral en sí), el liberalismo verdaderamente virtuoso; y lo que es bueno y justo para otros aún en estado de evolución temperamental (los demás). Mientras tanto, el modelo norte-americano, sin perder todo valor, adquiere el sentido dudoso de la *virtuosidad olímpica,* de la inocuidad de lo definitivamente trascendente. Pero todavía hay más en este resultado conceptual.

30 - PAINE, *op. cit.*, p. 110.
31 - BOLÍVAR, *op. cit.*, p. 31.

32 - *Ibidem*, p. 32.
33 - *Ibidem*, p. 33, subrayado nuestro.

En efecto, lo que más asombra a esta distancia es la convicción —en los dos planos, el cautelar o tutelar y el divino o verdadero— de que el *liberalismo es asunto de virtudes y de conocimiento de los derechos* en relación con los cuales su práctica tiene sentido y vigencia. Ni en el plano más sórdido de la bestia política enjaezada —gobernada por un «dictador moral ilustrado»— ni en el más sublime de un patricio dejando el arado para defender la patria, y ni por un momento, se deja de pensar en la conjugación necesaria entre conocimiento y virtud en el dominio de la acción política. Fue ésta la amarga y elocuente lección de *la primera experiencia liberal republicana:* nuestra gramática liberal se expresó en términos de una *teoría de la dictadura moral.* Un pragmatismo sutil traduce las exigencias de este credo político venezolano desde la sepultura del modelo norteamericano. Bolívar lo expresa con una admirable claridad circunstancial que, a la postre, se habría de revelar —por lo menos hasta Rómulo Betancourt— como paradigmática:

> Es preciso que el Gobierno se identifique, por decirlo así, al carácter de las circunstancias, de los tiempos y de los hombres, que lo rodean. Si éstos son prósperos y serenos, él debe ser dulce y protector; pero si son calamitosos y turbulentos, él debe mostrarse *terrible,* y armarse de una firmeza igual a los peligros, sin atender a las leyes, ni constituciones, ínterin no se restablece la felicidad y la paz[34].

En conclusión, el modelo norteamericano, formado por un «espíritu de leyes» (en el sentido de Montesquieu)[35], quedó sepultado bajo el peso de la «gloria»[36] bolivariana. En este sentido, representa un punto de referencia liberal casi condenado desde el principio pero renuente a su extinción total. La suerte de su ambigua resistencia viene casi siempre sellada por la fuerza persuasiva alcanzada por la versión cautelar[37] del liberalismo bolivariano. El modelo norteamericano intentará resurgir, por

- *Ibidem,* p. 34.
- Ese sentido es un complejo de relaciones casuales, no una entidad metafísica. Véase al respecto, CASTRO LEIVA, L., *La Gran Colombia, una ilusión ilustrada,* Monte Ávila editores, Caracas, 1984. En este volumen, pp. 40-167. Nota del editor.
- Sobre el concepto de gloria (de origen ilustrado) véase la caracterización de PICÓN SALAS, M., *Los días de Cipriano Castro,* 1968, p. 78.
- Se refiere al carácter de garante extraordinario que contiene, a través de la idea de dictadura, el papel del militar liberal bolivariano. El asunto remite a la concepción eminentemente moral del papel y función de esa «institución» dentro de la teoría del poder republicano.

pedazos y extemporáneamente, en diversas oportunidades. Sin embargo, el descrédito de esas resurgencias liberales harán cada vez más exigente la aplicación cautelar bolivariana. En cualquier caso, lo interesante es subrayar que la idea de una Venezuela republicana, liberal, accedió a la conceptualización de nuestra cultura política desde una experiencia de interpretación del modelo inglés-americano. Allí estaba, y aún está latente, otro modo de concebir la libertad y el liberalismo político.

Llegados a este punto es conveniente traducir en términos filosófico-políticos el alcance de esa simplificación para la discusión política contemporánea en torno al concepto de libertad.

III. ¿VIGENCIA DE UN MODELO?

Una primera lección de la gramática liberal, tanto para la Revolución Francesa como para la nuestra, vino escrita en inglés. Un cierto número de definiciones hallaron eco entre nosotros. Repitámoslas para centrar el objeto de esta última parte de este ensayo.

Thomas Paine echa las bases de un constitucionalismo republicano. Comencemos por precisar el sentido y las adscripciones conceptuales del credo republicano. Paine comienza a enseñar su idioma de la libertad así:

> Las únicas formas de gobierno son la democracia, la autocracia, la monarquía y la que ahora se llama representativa. Lo que se llama *República* [en cursivas en el texto] no es una forma *particular* [en cursivas] de Gobierno. Es plenamente característico de la *tendencia, motivo o finalidad* para la que debe instituirse el Gobierno y para cuyos fines debe ser empleado: RES-PÚBLICA, los asuntos públicos, o el bien público; o, traducida literalmente, la cosa pública. Es una palabra de buen origen que se refiere a lo que debe ser el carácter y ocupación del Gobierno; y en este sentido se opone, naturalmente, a la palabra *monarquía* [en cursivas], que tiene una significación indigna. Implica ésta la idea de un poder arbitrario detentado por un individuo, en cuyo ejercicio es *él* mismo [en cursivas] y no la *res-pública* [en cursivas] el objetivo[38].

38 - PAINE, *op. cit.*, p. 165.

He allí la naturaleza y el objetivo del incipiente gobierno liberal. *La república,* pues, no es una forma de gobierno, *es un fin*. Y el problema arquitectónico crucial es entonces, en boca de Paine, el siguiente:

> ¿Cuál es la mejor forma de Gobierno para conducir la RES-PÚBLICA, o los NEGOCIOS PÚBLICOS de una nación cuando llega a ser demasiado extensa y populosa para emplear la forma de democracia simple?[39].

La gramática liberal descarta la monarquía, la aristocracia y la democracia simple o directa. De nuevo las partes de la oración son aquí terminantes:

> Conservando, pues, la Democracia como base y rechazando los corruptos sistemas de Monarquía y Aristocracia, el sistema representativo se presenta por sí solo, naturalmente, ya que remedia inmediatamente los defectos de la Democracia simple en cuanto a la forma y la incapacidad de los otros dos por lo que respecta al conocimiento[40].

Surgen en cascadas las consecuencias «paradigmáticas»:

> Injertando la representación en la Democracia conseguimos un sistema de Gobierno capaz de abarcar y confederar todos los intereses diversos y cualquier extensión de territorio y población; y esto, con ventajas tan superiores al gobierno hereditario como la República de las letras respecto a la literatura[41].

Finalmente la sentencia definitiva de la gramática liberal:

> En este sistema se funda el gobierno norteamericano. Es la representación injertada en la Democracia. Ha fijado la forma en una escala paralela en todos los casos a la extensión del principio. Lo que Atenas era en miniatura lo será Norteamérica en grande. Aquella

39 - *Ibidem*, p. 166.
40 - *Ibidem*, p. 167.
41 - *Ibidem*, p. 168.

> era la maravilla del mundo antiguo; ésta se está convirtiendo *en la admiración y modelo del presente*[42].

Pero la «analiticidad» de esa gramática, es decir su descomposición conceptual, admite fundamentaciones morales previas y ulteriores. Antes de ser gobierno se fue pueblo. Los pueblos se instituyeron — se constituyeron— por vía de convenciones (consenso) en comités y estos comités, formados por representantes, se hicieron gobierno a través de sus constituciones. Una nueva idea de constitución rompió con otra idea de constitución; la idea de una Constitución escrita reemplaza la organicidad de un cuerpo político «natural». Esto es harto conocido. Lo que no lo es tanto entre nosotros, a pesar de la mimesis gramatical que va del 19 de abril al 5 de julio (nos referimos a la imitación de estilo y declaraciones), es la significación de ese credo liberal jusnaturalista.

Desde entonces —y será la revancha de la «patria boba»— todo gobierno que no tenga Constitución escrita vivirá en el limbo fáctico de la dictadura cautelar o del nudo hecho: «Gobierno sin constitución es poder sin derecho»[43].

La Constitución y su literalidad adquieren así caracteres de bronce retórico. Anexas a ellas van aparejadas características salientes y perdurables para nuestra cultura política. He aquí un cierto número de ellas.

En primer lugar, la idea de un constitucionalismo bíblico trasvasado desde el laicismo deísta y su exegetismo *à la Wyclef.* Su sentido consiste en construirse una obligatoriedad lírico-legal acerca del valor «religioso» de la Constitución. Al igual que lo ocurrido en Norteamérica y hasta nuestros días, la Constitución como *texto escrito* (véase el valor sacral de la escritura en una cultura oral y de analfabetismo) posee valor de catecismo[44]. Paine recoge esta tradición aún viva en nuestras aulas de secundaria:

> Era [la constitución] la Biblia política del Estado. Apenas había familia que no la poseyera. Cada miembro del Gobierno tenía un ejemplar, y nada era más corriente cuando se suscitaba un debate respecto al principio de una proposición de ley o sobre la extensión

42 - *Idem.*
43 - *Ibidem*, p. 172.
44 - Sobre el poder social de la escritura véase, por ejemplo, J. Derrida.

de cualquier autoridad, que los miembros del gobierno sacaran de su bolsillo la constitución impresa y leyeran el capítulo que tenía relación con la materia que se debatía[45].

Conviene insistir en que el valor metafórico de la Constitución como Biblia es más importante de lo que a primera vista luce. Una sociedad que «revolucionariamente» se laiciza como la venezolana, siendo tan densamente católica como lo fue, pudo hacer —con el tiempo— un trasvasamiento: las creencias de lo religioso a lo político. De hecho, hizo «religiosa» la política y con ello intentó —no sin resistencia— ocupar los espacios dejados al control de la religión. La política de nuestro republicanismo pronto se hizo *religión civil* mientras que los restos de catolicismo, demasiado adheridos al *corporativismo* paternalista, pugnaban por sobrevivir en los espacios dejados libres por la creciente politización del mundo. Esta «metaforización religiosa» de la política aún hoy nos rige de modo ambiguo.

De manera paralela, y contrariamente en principio al tipo de exégesis libre que parecía regir el modelo norteamericano[46], nuestro constitucionalismo se hizo textualista en extremo. Aquí los factores son disímiles pero el resultado extrañamente uniforme. Desde aquellos primeros días republicanos y a lo largo de todo el siglo XIX y buena parte del XX, nuestros gobiernos, *de facto* y *de jure*, veneran la exégesis formalista del texto constitucional.

Literalidad, religiosidad y textualismo, he allí marcas definitivas que dejó el modelo norteamericano. Ninguna de esas tres notas ha desaparecido del modo de interpretar ni leyes ni constituciones. Paradójicamente, las tres notas han impedido que en Venezuela se pueda hablar —a diferencia del modelo— de un Poder Judicial y de una Corte Suprema de Justicia creadora de derecho y de libertades.

Ahora bien, ese constitucionalismo dependía —en su versión paradigmática— de una estrecha ligazón conceptual con una sintaxis de la libertad muy compleja y para ese entonces dividida. Su más significativo olvido es hoy la vigorosidad de la cuestión acerca del «sentido» de la libertad.

PAINE, *op. cit.*, p. 174.

Apelar a la interpretación wyclifeana como libre es ambiguo. El laico de Wyclef es un hombre imbuido de la posibilidad «directa» de contar con la gracia. Esa libertad de conciencia termina por ser aún más rigorista que la literalidad exegética.

El modelo norteamericano parece —al menos en la versión de Paine, que es el que aquí se privilegió—, traducir un programa complejo, a la vez *negativo* y *positivo,* del concepto de libertad. Por una parte, y a través de la idea federal, concibe la libertad como ausencia de trabas y neto imperio de la expansión de la voluntad por medio del consentimiento; por otra parte, sólo concibe un ejercicio ‹republicano› de libertad como actividad individual o colectivamente virtuosa de conformidad con la ley[47]. De esto importa destacar, precisamente por su olvido contemporáneo, la idea de virtud como vehículo conceptual posibilitador de libertad dentro de una democracia representativa.

Aquí de nuevo el lugar común —aún hoy— es claro y en apariencia simple. Sólo se puede vivir republicanamente en democracia (representativa) si se es virtuoso. Resulta esto tan obvio que si no fuera por las angustias patricias acerca de la corrupción, el asunto no tendría importancia alguna. Todo el problema actual sobre las relaciones entre ética y política —que parece preocupar a algunos— se podría ver como un revisionismo trasnochado de lo que la historia intentó enseñar y nunca pudo lograr. Sin embargo, si se toma en serio la posibilidad causal que pudieran ejercer los sistemas de creencias (pasados o presentes), y se toma también en serio la causalidad de la ignorancia acerca de la manera, directa o indirecta, en que esos sistemas inciden aún desde el pasado en el presente —*v.g.* Cipriano Castro se creyó Bolívar, etc.— entonces el debate contemporáneo adquiere alguna relación con todo lo que antecede.

En efecto, supongamos que el sistema democrático representativo de hoy no solamente no guarda relación alguna con la práctica de la virtud (lo cual no es muy difícil conceder), sino que, sobre todo, no debe ni tiene por qué tener vinculación con ello. Digamos que la virtud ni existe ni debe existir. En ese caso tendríamos que admitir que el pragmatismo reinante, con sus madejas de causalidades, obligaría a algún arreglo satisfactorio si no queremos vivir todos «desordenadamente» en la persecución de nuestras satisfacciones. El ejemplo tiene por objeto conducir hacia una hipótesis de racionalidad utilitaria, contractual o no, a menos que se crea —y sobre todo, se desee creer— que la sola fuerza bruta del poder desnudo —deténtelo quien lo detente— dicta sus propias condiciones, términos y reglas; que no hay historia sino pura necesidad...

47 Se había planteado como una disyunción la relación entre la concepción negativa y la positiva de libertad. Para una crítica sobre el punto véase artículo de SKINNER, referencia *supra*. Queda suspendida de manera crucial la cuestión central del significado contemporáneo del concepto de virtud en política; no es éste nuestro objetivo central.

Esta situación imaginaria no halaga ni a la conciencia del presente ni a la memoria del pasado. Hasta como excusa o como mentira piadosa se echa mano de la virtud. El problema está entonces en saber cómo se concibe la virtud en una democracia representativa y qué tipo de moral ha de sustentarla. Por esta vía, y para evitar la confusión entre ética y política, no hay más remedio —al menos en este marco— que regresar al pasado y confrontar nuestras versiones morales acerca de la acción política y su conexión con la práctica virtuosa de antaño.

El modelo norteamericano arquetípico, al estilo de Benjamín Franklin, nos habla de una serie de condiciones: primero, exige que creamos en la existencia de «principios» políticos (*v.g.* que los hombres son creados iguales), y que creamos, además, que esos principios son «necesarios» y absolutamente vinculantes. Segundo, que creamos que esos principios son «descubiertos» y no creados y que, una vez revelados a la conciencia, vencen a la ignorancia. Tercero, que los derechos que nos informan como hombres en nuestro estado natural sólo son delegables por nuestro consentimiento o voluntad y que esa delegación depende de la confianza puesta en nuestros representantes. Cuarto, que nadie podría —de conformidad con lo anterior— obligarnos a ser libres de una manera distinta a como nosotros deseamos hacerlo, a menos, desde luego, que nosotros hayamos infringido los derechos o la libertad de los demás[48].

Se podría proseguir en la enumeración de otros principios. Sin embargo, basta lo dicho para levantar la suspicacia aprendida de ciertos prejuicios «sociales». Se trata, se dirá, de un individualismo hoy insostenible. Nadie, diría esta argumentación, puede ejercer su libertad de esa manera tan racional y, sobre todo, menos en nuestro país. Aún no estamos preparados para asumir tal grado de madurez liberal. Entretanto nuestros «representantes» habrán de pensar por nosotros y la causalidad sociológica de «clases sociales», «modos de producción», irán moldeando en la obscuridad de sus relaciones las limitadas posibilidades de una práctica disminuida de la libertad. Se espera siempre un nuevo día inalcanzable para la libertad, o la llegada de sus sublimes sargentos.

Como se ve, el despertar del monstruo «bobo» hace resurgir —aliado a la sociología— la «dictadura moral» del manifiesto *Memorial de Cartagena*. Pero tomemos

48 - Ninguno de los elementos de esta enumeración son recuentos explícitos. Sin embargo, la enumeración, aunque laxa, se ha hecho con fines heurísticos.

en serio el problema. Preguntémonos, ¿qué es lo que perdura del liberalismo republicano dentro de nuestra democracia representativa y cómo es ello perdurable?

Si decimos que es *la idea de representación*, puesto que se sabe que no vivimos en régimen de democracia simple, no escapará a nadie que la teoría de la representación depende del consentimiento, de la confianza y del objeto mismo de la representación. El *representado* es el titular soberano de algo (conocer cuál es el ámbito de ese algo y los mecanismos para recuperar lo cedido es vital para la representación), a saber, de *derechos fundamentales* que constituyen su libertad. Si negamos la creencia que él sea titular de derechos, negamos que el representado sea libre. Y si hacemos esto, la representación pierde legitimidad liberal. Esto ha ocurrido en el continente y constituye la negación del modelo norteamericano.

Por otra parte, y desde el lado de la representación, es decir, de lo que se confía al representante y al gobernante, si ésta se concibe como mera metáfora no vinculante (no digamos jurídicamente porque se puede estimar que la obligatoriedad legal se funda en la moral), entonces la representación no tiene nada de liberal. Sería un asunto tan absurdo que acabaría con la acción misma del sentido del representar. Representar ¿para qué?

Finalmente, el representante recibe en depósito (la figura angloamericana de más abolengo es el *trust)* la confianza de nuestros derechos individuales. Y aquí la lógica *moral* del modelo es implacable:

> En el sistema representativo la razón de todas las cosas debe aparecer públicamente. Todo hombre es propietario del Gobierno y considera que entender en él es una parte necesaria de sus asuntos. Concierne su interés porque afecta su propiedad. Examina el costo y lo compara con las ventajas; y, sobre todo, no tiene que adoptar la costumbre servil de seguir a lo que en otros gobiernos se llaman dirigentes[49].

Ese representado a través de su representante pone en representación su «libertad» a través de la confianza depositada:

- PAINE, *op. cit.*, p. 171.

> El gobierno no es una industria que cualquier hombre o cuerpo de hombres tiene derecho a establecer y a ejercer para su particular provecho, sino que es, plenamente, un *trust* [fideicomiso en la traducción] establecido por la propia autoridad de aquellos que lo delegan y para quienes es siempre revocable. Por sí mismo no tiene derechos; sólo deberes[50].

No cabe duda entonces que el ejercicio de la política en un estado democrático-representativo va indisolublemente ligado —si hemos de querer creer en el modelo republicano fundacional— a una teoría de los derechos individuales y a la consecuente lógica de la práctica virtuosa. Afirmar lo contrario, sin proponer una alternativa, es equivalente a introducir entre otras las siguientes posibilidades: retornar a las condiciones de una «teoría de la dictadura moral» o buscar erradicar el liberalismo republicano como credo fundamentador de nuestro sistema democrático representativo. Queda abierta la posibilidad más inercial que refleja la situación contemporánea: simplemente no hacer nada al respecto.

Pero ¿son éstas acaso las únicas vías posibles? Es posible creer que existen algunas alternativas y ellas implican el despertar —dentro de ciertas limitaciones— del modelo angloamericano.

Si la opinión pública no es un fantasma construido por la *intelligentsia* hay indicios de que la idea de representación de nuestro sistema democrático está despertando a su raigambre liberal republicana. Un cierto número de proposiciones definen esta aspiración un tanto confusa: en primer lugar, se desea ejercer más plenamente la acción de representar. Los representados están tomando conciencia —al menos la capa de los «ciudadanos» de clase media— acerca de la creencia de que ellos son los que deben elegir. No está claro que posean conocimiento con respecto al fundamento de su deber, es decir, que estén conscientes de que ellos son individuos libres dotados de derechos fundamentales. Sólo la tangibilidad de la represión o de la amenaza de tortura hacen aflorar en la conciencia claridad con respecto a este problema. Fuera de esos dos extremos, por un lado, la concepción de los derechos naturales como derechos humanos, y, de otro lado, el derecho a la elección, no se conciben otros derechos ni expectativas de derechos individuales. Existen, desde luego, síntomas crecientes de

50 - *Ibidem*, p. 175.

que ese «espacio» político se está llenando para la conciencia del actor político; pero lo cierto es que el «individuo-liberal republicano» todavía no *siente* ni *percibe* su personalidad política como dotada de derechos.

No obstante, la crítica a la idea de representación señala una crisis de la práctica del sistema democrático. Esa crisis es fundamental; ella ataca la concepción de la responsabilidad individual, concepto crucial para cualquiera de las teorías de la república de nuestro pasado. Por esta vía se está planteando el problema de la *fundamentación liberal* de la representación. Y aquí ni la democracia cristiana ni la socialdemocracia tienen respuestas frente al *liberalismo republicano* patrio. En otros términos, y mientras se demuestre lo contrario, la única fundamentación existente sobre este punto sigue siendo la proporcionada por la Primera República. Es muy poco probable entonces que alguien esté dispuesto a defender —cara al sol y sin que ello implique calar bayonetas— que aún no estamos maduros (como se dice que lo revela la corrupción) para gozar de las ventajas de la democracia representativa. Eso sería retroceder a la batalla por la democracia de la era de Betancourt y adoptar los argumentos entonces esgrimidos por la oligarquía y aquella derecha venezolana.

El problema de esa fundamentación —por muy intacta e impecablemente legítima que sea— es que depende de una serie de «principios» y elementos no del todo convincentes.

En efecto, para comenzar con los principios, éstos no se revelan nunca ni en la práctica ni en la teoría como dotados de claridad geométrica. La idea de una moral-política euclideana fracasó práctica y teóricamente. Y esto presupone que si se ha de conservar la idea de «principios» en política, éstos tendrían que ser «empíricos». Y si se acepta esto, desaparece buena parte de la fuerza del jusnaturalismo que los animaba.

Por otra parte, girando ya la óptica hacia la consideración de la práctica «empírica» de la virtud, se hace difícil —sin caer en relativismo— conciliar la rotunda contundencia de la facticidad y causalidad políticas con la necesidad de fundar —dentro de ese mismo reino— el espacio para su determinación moral.

En definitiva, el liberalismo republicano de la «patria boba» se levanta hoy como un depósito de referencias teóricas disponibles para relanzar por nuevas vías el debate sobre la libertad política en Venezuela. Especialmente en lo que atañe a ciertas cuestiones importantes, a saber, en lo que se refiere al límite del Estado y de la libertad

individual (privacidad, empresa, etc.); en lo referente a la idea de representación y a los mecanismos necesarios para hacer valer la responsabilidad del representante frente al representado; al valor relativo del federalismo en su relación con el sistema y extensión de intereses a representar, etc.

• • •

Se ha querido mostrar aquí por vía de evocación las dos vías interpretativas de los modelos de revolución que han «constituido» nuestra experiencia política, nuestro republicanismo cívico, patriótico, liberal. Desde 1810 nos hemos pretendido liberales. Hasta la fecha no hemos dejado de serlo. Tampoco hemos sabido cómo serlo.

Contemporáneamente la opinión pública intenta rescatar la sociedad civil frente al Estado, pretende «democratizar» los partidos políticos, hacer más representativa nuestra democracia representativa.

En un sentido —y si se quiere pensar seriamente sobre el asunto— esto significa que, de facto, queremos ser, por segunda vez, «liberales» de verdad. Esto obliga a repensar el sentido y alcance de la primera fundamentación de nuestro republicanismo.

Si recogemos la fuerza de aquellos principios tendríamos que asumir conscientemente todo el peso de su fundamentación. Y esto supone, al menos, dos cosas: en primer lugar, que la política se funda en la moral, a través de la existencia «ahistórica» de ciertos derechos naturales individuales; en segundo lugar, que la razón que descubre y analiza esos derechos no está desigualmente repartida, en principio, entre los hombres. El punto contemporáneo, no específicamente venezolano, es entonces éste: ¿estamos dispuestos a aceptar semejantes puntos arquimedianos, es decir, la existencia ideal de auténticas palancas conceptuales? O, ¿puede pensarse en un liberalismo no explícitamente fundamentado en tesis «platónicas»?

No hay respuesta fácil a estas interrogantes. Lo único que parece haber —si la COPRE no ha de condensar la Razón de la razón de Estado Venezolano— es que habría que comenzar de nuevo a ser «liberales» para poder algún día dejar de serlo, si es que ésa es la opción abierta para nuestro sistema representativo.



Si mi muerte contribuye…



UNA CRISTIANA MUERTE ILUSTRADA: PATETISMO E HISTORICISMO EN EL DISCURSO POLÍTICO BOLIVARIANO

La histografía venezolana, y en buena medida también latinoamericana, nos ha acostumbrado a un cierto patetismo en el tratamiento de la vida y obra de Simón Bolívar. Son conocidas las expresiones que se utilizan para caracterizar la vida del Libertador como la de un martirio, apostolado, entrega, sacrificio, inmolación, etc., en busca de su ideal fundamental: la libertad.

Algunos ejemplos pueden ilustrar la fuerza de estos usos lingüísticos. Julio Febres Cordero escribió en sus palabras de introducción a la edición que hiciera Rufino Blanco Fombona del *Bolívar* de F. Larrazábal esta muestra:

> Su vida es permanente lección porque en ella se contempla el venezolano tal cual hubiese querido ser, hombre de grandes virtudes humanas y cívicas, con pasiones dramáticas y grandes defectos. Un hombre, en el fondo, austero, con una inmensa capacidad de sacrificio, una gran sensibilidad y extraordinario desprendimiento[1].

Joaquín Gabaldón Márquez, por su parte, ejemplifica con fervor el consuelo que le proporciona Bolívar a la tribulación nacional:

> Cuando nuestra existencia se torna angustiosa, cuando nuestros sueños se sienten amenazados por el adverso destino (…): entonces la figura de Bolívar, magnificada por su vida inaccesible y por su muerte sin paralelo, se ilumina en el horizonte…[2].

Rafael Villavicencio en 1900 pese a su positivismo no vaciló en transmutar a Bolívar en Dios; lo llamó, como recoge Carrera Damas, «el verbo encarnado de nuestra redención nacional»[3].

1 - LARRAZÁBAL, F., *Bolívar*, ed. modificada con prólogo y notas de Rufino Blanco Fombona, Gobernación del Distrito Federal, Caracas, 1975.

2 - GABALDÓN MÁRQUEZ, J., «El Bolívar de Madariaga y otros Bolívares», pp. 186-187, en CARRERA DAMAS, G., *El culto a Bolívar,* Facultad de Humanidades, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1969, pp. 189-190.

3 - CARRERA DAMAS, *op. cit.*, p. 196, refiriéndose al Discurso de incorporación a la Academia Nacional de la Historia del 23 de mayo de 1900.

Unamuno, no siendo venezolano y quien podría suponerse como emocionalmente parco ante Bolívar, tributa singulares propiedades patéticas al héroe fundamental de nuestra patria. Así en su *Don Quijote* y *Bolívar*:

> ¿No os dice nada esto del hombre triste en la prosperidad y triste por filosofía? ¿Llegaría Bolívar a sentir la angustia metafísica de todos los grandes, la terrible voz que surge del silencio de las eternas tinieblas y nos dice: «Y todo, ¿para qué?»
> No olvidemos que había leído a Rousseau, el patriarca del pesimismo...[4].

Un reciente ejemplo literario es el último *best-seller* de García Márquez. En su libro *El general en su laberinto*[5] hace un retrato de Bolívar en su viaje hacia la muerte Magdalena abajo. Si Cristo es el Hijo del hombre, y el patetismo de un Bolívar hecho hombre por la pluma de García Márquez es una manera de humanizarlo, entonces el resultado es cuando menos paradójico. El hombre Bolívar de García Márquez, imbuido de patetismo y divinizado por el brillo literario, termina siendo la urna donde el héroe militar —un general— renace de las cenizas de nuestra culpa nacional...

Esta diversidad de usos lingüísticos han sido interpretados y criticados de manera decisiva en el *Culto a Bolívar*. Desde ese momento ya no se podrá visualizar ese pasado patético como un mero caudal de acumulaciones sentimentales ingenuas, sino como parte intrínseca del proceso de legitimación política generado por nuestra historia y praxis políticas. Sin embargo, aún perdura entre nosotros la fuerza activa de un patetismo difuso que habla de manera directa a nuestra cultura política. Pero ¿qué podemos entender por patetismo?

Tomemos, por ejemplo, la guía del diccionario de la Real Academia. Bajo el rubro ‹patetismo› escuetamente dice: «Cualidad de patético». E, inmediatamente antes, bajo ‹patético› se agrega: «Dícese de lo que es capaz de mover y agitar el ánimo infundiéndole afectos vehementes, y con particular dolor, tristeza y melancolía».

Independientemente de que esa entrada ya sirve para ilustrar la carga semántica de «religiosidad» que aparece en torno al sentimentalismo bolivariano, la ayuda de

4 - UNAMUNO, M. DE, *Ensayos*, 5ª ed., tomo II, Aguilar, Madrid (1958), pp. 724-725.
5 - GARCÍA MÁRQUEZ, G., *El general en su laberinto*, Oveja Negra, Bogotá, 1989.

un diccionario cualquiera —y el de la Real Academia en especial— puede conducir a confusiones. Entre otras a esta decisiva: no son las palabras las que tienen sentido, lo que tiene sentido son las proposiciones en donde ellas aparecen. Agreguemos, además, que el sentido que de esa forma ofrecen desvalidamente los diccionarios no es todo el sentido que puede derivarse de una proposición. En efecto, queremos argumentar que sobre o a través del sentido que tiene una proposición, a través, por ejemplo, del diccionario, se expresa también, y al mismo tiempo, una dimensión práctica que hace de ese sentido de diccionario la oportunidad para realizar —con ella o a través de ella— una acción que llamaremos lingüística o comunicacional. Esa acción es algo que también puede llamarse técnicamente un acto de habla. Esto quiere decir que cuando se dice algo se hace algo con eso que se dice, y esta posibilidad práctica está casi siempre unida a una cierta manera de hacerlo. Por otra parte, y para redondear esta digresión, también al hacer lo que queremos hacer con lo que decimos es probable, o no del todo contingente, que el efecto de nuestra acción lingüística se corresponda con la intención de nuestro decir. Si logramos que nuestra acción alcance el fin que ella se propuso habremos tenido un resultado feliz[6].

Esto hace que la específica manera en que filosóficamente enfocamos el lenguaje para nuestros propósitos nos coloque «metodológicamente» en una perspectiva interpretativa (hermenéutica) comunicacional[7]. Parte de este programa descansa para nosotros en una recomendación contenida en la obra de J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, que dice así:

> Debemos considerar la situación total en la cual una emisión es proferida —el acto de habla total— si es que hemos de ver el paralelo existente entre enunciados y realizativos, y cómo cada uno de ellos puede fracasar[8].

6 - Todo esto forma parte de la teoría de la fuerza ilocucionaria y actos del habla tal y como se desprende de la obra de AUSTIN, J.L., *How to Do Things with Words*, ed. J.O. Urmson y M. Sbisa, Oxford University Press, Oxford (1962), 1978. Para posteriores elaboraciones véase SEARLE, J.R., *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge (1969), 1980.
7 - Entendemos el término dentro del contexto como lo usa E. Betti en contraposición a Gadamer, por ejemplo. Es decir, la argumentación que aduce la posibilidad de recuperar interpretaciones pertenecientes, objetivamente, al pasado frente a la imposibilidad de tal recuperación. Sobre esto véase, PALMER, R.E., *Hermeneutics, Interpretation in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, 1969, pp. 46 *et seq.*
8 - AUSTIN, *op. cit.*, p. 52. «We must consider the total situation in which the utterance is issued —the total speech-act— if we are to see the parallel between statements and performative utterances, and how each can go wrong». Traducción nuestra.

Puestas así las cosas, la determinación del sentido del «término» ‹patetismo› posee tres momentos dentro de nuestra manera de comprender e interpretar la práctica de historiar «ideas». En primer lugar, el momento primario y básico en que la postulación del *significado* del término se hace fuera de todo contexto histórico preciso, aunque, a pesar de ello, tenga algún sentido. Se trata de una manera esencialmente abstracta de hablar o de entender el vocablo. En segundo lugar, el momento histórico o circunstancial que permite que el término sea usado, con determinados sentidos, en una específica época y que, por ello, obedece a las exigencias de las convenciones que rigen su empleo. En tercer lugar, el momento no sólo de su historia (o no del todo), sino de su historiografía. Esto es, del uso reglado o normativo que supervisa por vía de interpretación y aplicación el valor conceptual que se supone ha guardado intacto desde sus primeros usuarios hasta nosotros. Y que, por esto mismo, nosotros, desde hoy, debemos legar no menos íntegramente a nuestro futuro o posteridad. De acuerdo con esto, y como puede imaginarse, intentaremos *hablar* de un *patetismo* en Simón Bolívar, y por ello en nuestro discurso político, integrando todos esos momentos señalados, con la esperanza de mostrar cómo la *reiteración de ese sentimentalismo* no es tan sólo el resultado de una interesada o compulsiva construcción de nuestros historiadores y sus maneras de historiar. Por el contrario, lo que queremos *sugerir* es que tal supervivencia *patético-historicista* ha sido el resultado de la *intención misma de la historia del sentido de la semántica del habla y la retórica* (su historicidad o circunstancialidad) del discurso político emancipador en general y de Simón Bolívar en particular.

Para poder desarrollar esa línea de pensamiento argumentaremos por vía de ejemplificación. Esto es, argumentaremos más o menos en el sentido aristotélico que comprende en retórica el poder del ejemplo. Buscaremos entonces lo siguiente:

> Hablemos primero del ejemplo; por cuanto el ejemplo se parece a la inducción, y la inducción es un principio. Hay dos clases de ejemplos; a saber, uno que consiste en relacionar cosas que han pasado antes, y otro que consiste en inventarlos uno mismo [el orador][9].

9 ARISTÓTELES, *The «Art» of Rethoric,* trad. inglesa de John Henry Freese, The Loeb Classical Library, Harvard University Press (1926), 1975, II, 20, p. 273 (1393b): «Let us then first speak of the example; for the example resembles induction, and induction is a beginning. There are two kinds of examples; namely, one which consists in relating things that have happened before, and another in inventing them oneself». Traducción nuestra.

Procederé primero a «ejemplificar» un hecho pasado singular, uno que figura de manera crucial en el desarrollo y «vigencia» del culto bolivariano: la cristiana muerte del Libertador. En segundo lugar, y a partir de allí, pasaré a «inventar» heurística y significativamente el alcance filosófico político de ese ejemplo, es decir, el historicismo político bolivariano.

I. PATETISMO Y CRISTIANA MUERTE DEL LIBERTADOR: UN LEGADO ILUSTRADO

El 17 de diciembre de 1830, como sabemos, cesó de existir Simón Bolívar. Antes de morir hizo testamento. Al hacer testamento, no solamente cumplió con los requerimientos legales vigentes, para aquel entonces, sino que realizó una acción social y lingüística dotada de una diversidad de sentidos que es necesario recuperar. El punto crucial consiste entonces en preguntarnos: ¿qué significaba para un hombre próximo a morir, para ese hombre ya casi muerto, el «hacer testamento» en 1830?

Podemos responder inicialmente diciendo que hacer o dejar testamento constituye en parte —al menos— un acto racional; un acto dotado de un objetivo o de unos objetivos concretos o generales, según fuere el caso. De cualquier forma, se trata de un acto que se realiza para hacer algo de conformidad con una cierta manera —legal— de hacerlo. Todo lo cual presupone en el agente o actor que lo va a realizar una determinada conciencia acerca de su significado (lingüístico e institucional), esto es, la comprensión de su sentido social y de sus eventuales propósitos prácticos.

Dejar testamento es, además, un acto de *última voluntad.* El que lo hace parece tener alguna, si no plena, conciencia, de que cuanto él dispone por intermedio de su palabra escrita se tenga como un *hecho institucional* que debe regir, si todas las formas legales se observan, para el futuro comportamiento de los encargados de *ejecutar* el testamento. El que hace o deja testamento entra a *legislar* para su posteridad y eventualmente para la de otros. Es, en este sentido, un *acto de disposición* no solamente de bienes inmuebles, muebles, sino también de exhortaciones, declaraciones, promesas, deseos, creencias.

Como puede suponerse, y por obra del acontecimiento que lo motiva, al dejar testamento se activan las *creencias* de un individuo y las de la sociedad en la cual el individuo vive o va a dejar de vivir. La *muerte* como motivación de la acción racional

de dejar testamento proporciona la ocasión para que el individuo que lo hace se piense a sí mismo dentro del o de los *conceptos de muerte* que rigen (social o históricamente) la vida misma del que va a morirse. Se puede entonces distinguir aquí entre la forma en que uno se muere, las formas en que es pensada la muerte y los pensamientos particulares que se pueden tener al morir. Dada la racionalidad de la acción involucrada, podemos inferir que lo significativo en este caso es, precisamente, el *sentido de la muerte para un creyente* que quiera racionalmente morirse como cristiano.

No faltará quien piense que existe un previo angustiante: ¿cuándo y cómo es creyente un moribundo? Más generalmente, ¿cuándo se es creyente? No obstante, cualquiera que haya visto la muerte de cerca —dentro de esta sociedad católica— habrá instanciado en su ansiedad su deseo de ser o de hacerse creyente. En 1830 las posibilidades de que esto sucediese no eran tan distantes, si acaso eran más inmediatas y exigentes. Por esto cuando Bolívar hace o deja testamento para morirse, intenta (lingüísticamente), entre otras cosas, morirse como cristiano[10]. Pero de esta manera la cristiana muerte de Simón Bolívar adquiere una dimensión histórica diferente a la buscada por ejemplo por monseñor N. Navarro. No se trata de probar, como él intenta hacerlo, que el individuo que sintetiza nuestra historia política (es decir, la ejemplificación de un *historismo*) haya muerto católico y que, *por ello, su obra toda* deba ser vista como insertable o reubicable dentro del designio de una mente católica o que, en virtud de ese su final decisivo, deba verse esa vida como propia de la de un católico. Se trata de otra cosa: (i) de mostrar cómo el *catolicismo* activó desde un tiempo relativamente inmemoriable la racionalidad misma de la acción «de hacer o de dejar testamento», por una parte; y, (ii) del significado que, por otra parte, y a partir de allí, puede discurrirse, histórica y hermeneúticamente, de una de las cláusulas más importantes de ese testamento, a saber, la cláusula séptima:

10 - Esto lo intenta hacer por medio del lenguaje, a través de un tipo específico de lenguaje institucional, el testamento, y, además, que esa *acción* de última voluntad tenga que verse como propia de él, con todos y cada uno de los sentidos, que históricamente —entre otros— la hicieron posible. Técnicamente, en jerga filosófica, se puede decir, Bolívar quiso lingüística e ilocucionariamente de una determinada manera y no de otra.

Es mi voluntad que las dos obras que me regaló mi amigo el señor general Wilson, y que pertenecieron antes a la biblioteca de Napoleón, tituladas *El Contrato Social* de Rousseau y *El Arte Militar* de Montecuculi, se entreguen a la Universidad de Caracas[11].

(i) Que el catolicismo y en general el cristianismo tengan que ver con una pasión fundamental nadie lo desconoce. Lo que quizá se haya olvidado es la cambiante fuerza acerca del sentido de tal pasión a través de la transmisión histórica de sus creencias constitutivas. Así, cuando decimos que el cristianismo activó la racionalidad de la intención de Simón Bolívar nos referimos a varios hechos elementales: que para dejar testamento y morirse como cristiano se necesita cumplir, y sobre todo para esa época, se necesitaba cumplir, entre otros, con alguna *solemnidad retórico-lingüística*. Como se podría decir con Austin, si x hubiese «querido morirse como cristiano» (lo que en sí requiere análisis) y «dejar testamento», entonces habría tenido que cumplir con una serie de requisitos[12] procedimentales previos y otros coincidentes con la realización del acto, los cuales «instituyen» la felicidad del *acto emprendido*[13].

Sin indagar por ahora acerca de la precisa determinación de tales requisitos, reparemos en dos consideraciones históricas atinentes al «idioma testamentario católico» en general.

Se trata, en primer lugar, de un *idioma* dotado de una intencionalidad transhistórica. Esto significa que independientemente del significado circunstancial o histórico que alguno de sus términos posea, *v.g.* el propio concepto de providencia, el idioma pretende hacer viva efectivamente la creencia en una transhistoricidad, esto es, vivificar la creencia en una supuesta o presupuesta *eternidad de sentidos*.

El testador católico de ayer, el de 1830, el de 1797 y el de 1480, todos, parecen tener presente la posibilidad de una eternidad de sentidos. Esto forma parte no solamente de lo que constituye el sentido institucional de testar —como decimos hoy— sino de «dejar testamento»: a la vez que disponemos las cosas de este mundo («dejar arregladas las cosas») y disponemos cosas para otro mundo, todo ello se hace en el entendido de fe fundamental de que se está atestiguando la vivencia de una y la misma

11 - *Itinerario documental de Simón Bolívar*, en *Escritos selectos*, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1970, p. 357.

12 - AUSTIN, *op. cit.*, Lecture IV, pp. 39 y siguientes.

13 - Véase, SEARLE, *op. cit.*, pp. 50 *et seq.*

creencia, es decir, de aquello que le da sentido inmediato y último a todo lo que allí se realiza, incluyendo, desde luego, la propia muerte.

En segundo lugar, el idioma testamentario católico es comparativa e históricamente más o menos homogéneo. Veamos esto en algunos ejemplos.

En el siglo XIV un tal Willelmi de Alderburgh, vecino de York, hoy en el Reino Unido, *(militis)*, comenzó su testamento identificándose y haciendo referencia, por supuesto, al estado de su mente: «*Sanae mentis existens integrae quae memoriae*»[14], luego de otras fórmulas de rigor tales como la invocación del nombre de Dios Todopoderoso o del Misterio de la Santísima Trinidad, Willelmi, el caballero, dijo: «*in primis do et lego animam meam Deo…*»[15]. En Venezuela entre los años 1796-1797 se podía seguir diciendo, de la misma forma, algo como esto:

> Estando como estoy sano de mi cuerpo y voluntad y en mi juicio y entendimiento natural, el que Dios Nuestro Señor ha sido servido darme, como creo, en el Misterio…[16].

Finalmente, y ante el caso que nos ocupa, en diciembre de 1830 Bolívar dice en su testamento:

> En el nombre de Dios Todopoderoso, Amén. Yo Simón, *Libertador* de la República de Colombia… hijo legítimo… hallándome gravemente enfermo, pero en mi entero y *cabal juicio* y *entendimiento natural*, creyendo, y confesando como firmemente creo y confieso el alto soberano Misterio…; y en todos los demás misterios que cree, predica y enseña nuestra Santa Madre Iglesia… bajo cuya fé y creencia he vivido y protesto vivir hasta la muerte como católico fiel cristiano, para *estar prevenido cuando la mía llegue*, con disposición testamental, bajo la invocación divina, *hago, otorgo* u *ordeno* mi testamento[17].

14 - ALBERBURGH, W. DE, *Testamenta Eboracensia, On Wills Registered at York*, part I, London, cap. XXII, p. 149, in the Publications of the Surtees Society, MDCCCXXXIX. La frecuencia de estos modos es relativamente recurrente.

15 - *Idem.*

16 - Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Testamentarías, carpeta N° 131, 1796-1797.

17 - Testamento de Bolívar, en *Itinerario documental…*, *op. cit.*, p. 357, subrayado nuestro.

De la visión comparada, con ejemplos provenientes de tiempos y lugares tan distintos, y de esa relativa homogeneidad de formas solemnes, se deduce entonces que el sentido de los vínculos agenciados por ese acto testamentario (el religioso, el moral, el jurídico y el social) dependen de manera general e histórica de la comprensión y racionalidad objetivas del sentido de la forma y objeto lingüísticos de esa acción. El actor pone en movimiento no solamente ciertas creencias sino ciertos procesos institucionales inteligibles para él y para sus interlocutores posibles. Con ello, al escribir algo de una manera determinada, hace algo cristiano y mundano.

También se deduce de allí que al usar el idioma testamentario, al hacer un testamento, se deja un testamento. Es decir, que lo que se hace lingüísticamente y prácticamente con ello es, otorgar(lo), ordenar(lo), disponer(lo), dar y disponer esa particular voluntad. Y esto se hace por alguien para alguien y, por supuesto, en virtud de algo. Hacer un testamento transforma entonces radicalmente una voluntad deliberada del sujeto (mental) en una voluntad escrita abierta a la comprensión e interpretación, abierta por ello al equívoco en el proceso de su ejecución. El testamento dejado, ese «hecho institucional», es entonces una última voluntad en un sentido muy crucial: indeleble e institucionalmente escrita[18].

En conclusión, lo dicho sugiere con alguna fuerza que quien —como Bolívar en su época— estaba presto a morirse y hacer testamento, no estaba obrando a la ligera. Aún menos en el caso del hombre que se identificó como Libertador de la República de Colombia.

Podría sin duda discutirse si empíricamente estaba en su cabal juicio, si su «entendimiento natural» no estaba en verdad mermado, si desvariaba, etc., pero no parece que se pueda decir con propiedad que Bolívar estuviera divirtiéndose al hacer testamento. Podemos, pues, suponer que el Libertador de Colombia actuó voluntaria y racionalmente al hacer su última voluntad y con ello dejar su testamento.

¿Qué hacer entonces con una identificación como la propuesta: la de un individuo con nombre propio, Simón Bolívar, que se identifica «liberalmente» dentro de un contexto religioso como Libertador? La pregunta es: ¿qué relación hay entre el patetismo religioso y el patetismo de la libertad? Dado que nadie disputa el sentido paté-

18 - El concepto de hecho institucional tiene una genealogía derivada de la filosofía del lenguaje.

tico del cristianismo, nos eximiremos de desentrañar sus historicidades semánticas o epocales, esto es, la manera en que fue concebida y creída esa pasión fundamental durante el espacio de una biografía, de unos cuantos años a todas «luces» singulares como fueron los de S. Bolívar. Nos concentraremos, pues, en averiguar el sentido patético de la libertad del Libertador en relación con un cierto inveterado uso patético-cristiano.

(ii) La pasión por y de la libertad.

Comencemos por evocar sucesiva y libremente un número de episodios lingüísticos que poseen relevancia para la determinación de una cierta *habla* patética, esto es, un idioma filosófico de las pasiones.

En una supuesta carta de Bolívar a una dama, fechada desde París en 1804 el Libertador dice, fantaseando, según nos advierte la colección *Documentos particulares*, lo siguiente: «Rodríguez pensaba haber hecho nacer en mí pasiones intelectuales que, orgullosas dominadoras, conducirían las de los sentidos como esclavas»[19].

Unos años antes, en 1801, desde Bilbao, el 23 de agosto, escribió a su tío Pedro Palacios Blanco haciendo referencia a la muerte de uno de los mayordomos de éste: «En fin: Dios es el autor de todos nuestros sucesos, por lo que deben ser todos, para bien nuestro. Esta reflexión, nos consuela cuando estamos en aflicciones»[20].

Ya entrados los años de la causa emancipadora y en presencia del Marqués de Wellesley, Bolívar exhibe un «ardor» que le vale un «cumplimiento» de su interlocutor. La secuencia del dialogo obedece a esta pregunta contenida en las minutas y en la mente del inglés:

> ¿Había sido la resolución de Caracas —se preguntaba Wellesley— dictada por *resentimientos accidentales* contra los Magistrados que existían a la época de la revolución, y de consiguiente no tenía ésta otro objeto que el de solicitar la reforma de ciertos abusos (...); o bien la Provincia de Caracas estaba decidida a romper todos los vínculos que la habían unido con la Metrópoli y a erigirse en Pueblo Independiente?[21].

19 - BOLÍVAR, S., *Escritos del Libertador*, vol. II, Documentos particulares I, Sociedad Bolivariana de Venezuela, Caracas, 1967, p. 134. «Rodríguez pensait avoir fait naître en moi des passions intellectuelles qui, orgueilleuses maîtresses, conduiraient celles des sens en esclaves». Traducción nuestra.

20 - *Ibidem*, p. 99.

21 - *Itinerario documental...*, *op. cit.*, Nº 9, p. 19.

Bolívar, relatan las minutas, contestó, luego volvió a hablar e insistió. He aquí cómo se nos narra lo que hizo:

> D. Simón Bolívar insistió diciendo que el desconocimiento de la Regencia nada podía tener de funesto cuando Caracas conservaba con el mayor *entusiasmo* su resolución de sostener la causa de los *Patriotas* de España...[22].

Bolívar volvió luego a alegar que «era demasiado duro que se exigiese a los americanos un *desprendimiento absoluto de sus intereses* esenciales...»[23].

Todo esto para suscitar en su interlocutor la siguiente descripción del relato de las conversaciones: «El Marqués se sonrió haciendo un cumplimiento al Comisionado por el *ardor* con que defendía la causa de su país; y Don Simón de Bolívar le contestó que S.S. lo manifestaba mucho mayor en sostener los intereses de España»[24].

Ya en plenos acontecimientos emancipadores, el 3 de julio de 1811, con conciencia de la libertad y alguna de las ventajas del concepto de unión, increpa al Congreso Nacional como sigue:

> Lo que queremos es que esa unión sea efectiva y para animarnos a la *gloriosa empresa de nuestra libertad;* unirnos para reposar, para dormir en los brazos de la *apatía* ayer fue una mengua, hoy es una traición[25].

En su «memoria» de Cartagena se declara: «siempre fiel al sistema liberal y justo que proclamó mi patria»; y solicitó anuencia retórica así: «Permitidme que animado de un *celo patriótico* me atreva a dirigirme a vosotros»[26].

En su proclama del 1° de marzo de 1813 dirigida a los ciudadanos venezolanos de la Villa de San Antonio dice:

22 - *Ibidem*, p. 22.

23 - *Ibidem*, p. 19, subrayado nuestro.

24 - *Ibidem*, p. 26.

25 - *Ibidem*, Nº 10, p. 27, subrayado nuestro.

26 - *Ibidem*, Nº 15, p. 30.

Venezolanos: vuestro júbilo es igual a la grandeza del bien que acabáis de recibir; y *aunque superior a todos los sentimientos* que *puede inspirar la naturaleza, sólo le iguala el que experimenta mi alma, siendo el instrumento de vuestra redención*... Prosternaos delante del Dios omnipotente, elevad vuestros cánticos de alabanza hasta su trono; porque os *he restituido el augusto carácter del hombre*[27].

En el decreto de Guerra a Muerte afloran otras muestras sentimentales: «A pesar de nuestros justos *resentimientos* contra los inicuos españoles, nuestro *magnánimo corazón* se digna aún...»[28].

El 17 de diciembre de 1819, al grito de «Viva la República de Colombia», según se nos relata en el *Correo del Orinoco,* hizo lo que sigue:

«Manifestó también la *satisfacción que inundaba su corazón,* y leyó él mismo la Ley y, *la besó,* y firmándola, daba gracias al Todopoderoso...»[29].

Los ejemplos se multiplican a lo largo de su vida. En la *Carta de Jamaica* sustituye la palabra ‹sentimiento› por ‹simpatía›; vacila y escribe ‹entusiasmo› para tacharlo luego y colocar ‹desesperación› al lado del combate de América[30]. Pero, sin duda, dadas las características de su muerte, las muestras más típicas de patetismo son sus epístolas a Flores y la *Última proclama.*

De esta línea de ejemplos podemos deducir dos cosas de diferente valor. Por una parte, podemos permanecer insensibles al sentido circunstancial de sus sentimientos; por la otra, podemos intentar aprehenderlos. En el primer caso, habremos aplazado su adecuada comprensión aunque creamos que no hacemos más que revivir su constante e imperecedera significación. Pero esto, sostendremos, equivale a pretender que tenemos acceso inmediato a la intencionalidad más probable de esa habla patética. Debemos pues atenernos a lo segundo. Para esto es necesario recuperar las premisas fundamentales de ese discurso político sentimental.

27 - *Ibidem,* N° 16, pp. 40-41, subrayado nuestro.
28 - *Ibidem,* pp. 44-45, subrayado nuestro.
29 - *Correo del Orinoco,* 18 de diciembre 1819, 9° tomo II, N° 47, subrayado nuestro.
30 - BOLÍVAR, S., *Carta de Jamaica,* Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1972. Véanse las correcciones al texto inglés, p. 73.

La primera premisa consiste en lograr una adecuada caracterización del tipo de discurso, para lo cual podemos recurrir a la siguiente interpretación. Se trata de un discurso que se piensa a sí mismo desde la perspectiva de una inversión crucial entre el papel de la razón, por un lado y el papel de las pasiones por el otro. Quizá su formulación más aguda y abstracta se encuentre en estas palabras de Hume: «La razón es, y sólo debe ser la esclava de las pasiones, y nunca podrá pretender a ningún otro oficio que el de servir y obedecer a las pasiones»[31].

Si a esto se añade la formulación crucial del sentimentalismo ético, podremos todavía entender más claramente el alcance político-religioso de una moral como la que propuso Hume. He aquí el desarrollo de tales premisas en el dominio moral:

Tómese cualquier acción que se considere como viciosa: homicidio voluntario, por ejemplo. Examínese bajo todas sus perspectivas, y véase si puede o no encontrarse ese hecho, o existencia real que se llama vicio. Cualquiera que sea la manera en que se vea, se encontrará sólo ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. El vicio escapará enteramente mientras se considere el objeto. *Nunca se le encontrará, hasta que se dirija la reflexión hacia el interior de nuestro pecho y se encuentre allí el sentimiento de desaprobación que surge de nosotros en relación a la acción. He allí un hecho, pero es un objeto sentimental, no de carácter racional*[32].

Si se inserta entonces aquella proliferación de usos dentro de un contexto filosófico intelectual como el anterior, se podrá entender mejor —sugerimos— el sentido del combate por la libertad. Se podrá, igualmente, desentrañar el sentido de la «simpatía», de la «benevolencia», del «ardor», de la «vehemencia», del «deseo» y de los «intereses» que concibieron como constitutivos de su pensamiento quienes se entregaron «sublimemente» a redimir patrias. Quizás esto permita entender mejor, ante estos temas, la forma en que operaba «lingüísticamente» una «Razón ilustrada de hombres sensatos».

31 - HUME, D., *Treatise of Human Nature,* ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1888, book II, *Of the Passions,* p. 415. «Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them». Traducción nuestra.
32 - *Ibidem,* book III, part I, section I, pp. 468-469. Subrayado y traducción nuestros.

Se trata entonces de un discurso político patético. Se comprende ahora que, para ese discurso, la patria tuviese el carácter de principio y que, por consiguiente, se identificase virtud con amor de patria y se hiciese de esa virtud (sentimental) el principio del objeto de una gesta emancipadora o la idea de república. Y puesto que la idea de principio es crucial, léanse a la luz de lo anterior estas palabras de Montesquieu:

> Existe esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio, a saber, que la naturaleza es lo que hace ser tal y como es, y su principio es lo que lo hace actuar. La una es su estructura particular, la otra las pasiones humanas que la hacen mover[33].

Si tal es el sentido en el cual la idea de principio se mueve se puede comprender cómo sólo las repúblicas son causa de ardor y amor, es decir, supremos cometidos liberales del celo patriótico. Véase como muestra, y en contraste con la monarquía, la irradiación de esta caracterización de la virtud, es decir, el principio de la república y la democracia para el Barón de la Brède.

Argumentado cómo se sostiene un Estado monárquico dice:

> El Estado subsiste independientemente del amor a la patria, del deseo de la verdadera gloria, de la renuncia de sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses, y de todas las *virtudes heroicas* que encontramos en los griegos, y de las cuales tan sólo hemos oído hablar[34].

Es así como se cierra un círculo hermenéutico sentimental, esto es, moral y por ello político. El sentido último de una política así concebida es simple:

> La virtud en una república es una cosa muy simple: es el amor a la república. Es un sentimiento y no una secuencia de conocimientos; el último hombre del Estado puede tener ese sentimiento tanto como el primero[35].

33 - MONTESQUIEU, CH.L., *Œuvres completes*, édition de Roger Callois, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1951, livre II, chap. I, *De l'esprit des lois*, pp. 250-251. Subrayado y traducción nuestros.

34 - *Ibidem*, livre III, chap. V, p. 255, subrayado nuestro. «L'état subsiste indépendamment de *l'amour pour la patrie*, du *désir* de la vraie gloire, du renoncement à soi même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de touts ces vertus heroiques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler». Traducción nuestra.

35 - *Ibidem*, livre V, chap. II, p. 274, subrayado nuestro. «La vertu dans une république, est une chose trés simple: c'est *l'amour de la république. C'est un sentiment*, et non une suite des connaissances; le dernier homme de l'Etat peut avoir ce sentiment, comme le premier». Traducción nuestra.

He allí parcialmente recuperado el sentido de época de la libertad republicana que condujo a que el individuo Simón Bolívar se identificase, en su calidad de testador, como Libertador de la República de Colombia. En síntesis, el sujeto testador quiere, desea, dejar como testamento el testimonio afectivo —por ello moral— de una idea de república patética, la idea de Colombia. Al hacerlo así trazó las bases para dejar una filosofía de la historia política venezolana, el historicismo bolivariano.

Podemos intentar entonces, a la luz de lo que precede, estrechar ahora más el sentido ilustrado de esa libertad política en tanto esto se encuentre contenido en la cláusula séptima de aquel testamento.

Por de pronto, recordemos que habremos de fijarnos en el *Contrato social* que fuera parte de la biblioteca de Napoleón. Ya este último había caído bajo la pupila admirativa y crítica de Bolívar. Lo que Bolívar «admiraba» es interesante a este respecto:

> Vi en París en el último mes del año 1804, el coronamiento de Napoleón: aquel acto o *función magnífica me entusiasmó, pero menos por su pompa que por los sentimientos de amor que un inmenso pueblo manifestaba al héroe francés*...[36].

Por su parte hay en el propio *Contrato social* elementos voluntaristas y sentimentales que enfatizan y garantizan el sentido y las consecuencias ético-políticas del discurso patético liberal. En efecto, si podemos inferir que en el tránsito de la independencia o estado natural al estado civil o a la libertad, se produce un cambio substancial, el instinto se hace moralidad, el hecho deviene derecho, no es menos cierto que ese tránsito entroniza la voluntad como el poder decisivo de la mutación. Por esta vía la marcha de una colonia hacia su independencia presupone un uso de la fuerza del instinto teleológicamente animado por la sobredeterminada fuerza moral de la causa independiente. Tal proceso de ascenso moral se profundiza al alcanzar la antigua colonia, la entidad emancipada, el rango de *nación*, luego el de república, esto es el de «idea» de libertad civil-legal.

36 - PERÚ DE LA CROIX, L., *Diario de Bucaramanga*, ed. de monseñor N.E. Navarro, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, Caracas (1935), 1982, pp. 67-68, subrayado nuestro.

Concebida de esa manera no ha de resultar extraño —sugerimos— que el proceso de instituir o fundar una república fusione dos sentidos patéticos dentro del marco prometeico de la acción política. Se funde el sentido católico y cristiano, el sentido escatológico de la historia, con el sentido *neoescatológico* que se desprende de lo que significa para un fundador de repúblicas hacer *ex-nihilo* este tipo de artefacto político:

> Aquel que ose emprender la «institución» de un pueblo debe sentirse en estado de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo que, por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande de donde recibe aquel individuo en cierto sentido su vida y su ser: de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de substituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que hemos todos recibido por la naturaleza. Es preciso, en una palabra, que le quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras, que le son ajenas, y que no pueda usar sin el auxilio de otros (…). De suerte que cada ciudadano no es nada, no puede nada sino a través de los demás, y que la fuerza adquirida por el todo sea igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir entonces que la legislación ha alcanzado el punto más alto de su perfección[37].

Todavía hoy el *Contrato social* no deja de suscitar dificultades de interpretación. Sin embargo, a la luz de la cristiana muerte ilustrada del Libertador, el legado de la cláusula séptima conduce a pensar que no pudo tratarse de esa voluntad de impedir que se interprete totalmente el libro ofrendado. La Universidad de Caracas quizá lo haya vivido, pero en su condición de objeto testado, el *Contrato social* aún no ha encontrado el camino hacia la interpretación de su sentido perdido. En parte, y paradó-

37 - ROUSSEAU, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, París, 1966, livre II, chap. VII, p. 77. «Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être: d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une éxistence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il l'ôte à l'homme ses forces propes pour lui en donner ceux qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui… En sorte que si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation, est au plus haut point de la perfection qu'elle puisse atteindre.» Traducción nuestra.

jicamente, esto ha obedecido a que una buena medida de ese mismo patetismo todavía sobrevive bajo diversas modalidades, *e.g.* bajo el culto a Bolívar, bajo la razón moral-educativa del Estado venezolano, bajo el «vanguardismo o progresismo político», etc. De esta manera pudiera afirmarse que no ha habido necesidad de interpretar el sentido de la cláusula séptima. Forma parte de nuestra conciencia histórica, de la «tradición» o de eso que se ha denominado nuestra identidad nacional… En cualquier caso, conviene proceder ahora a medir el alcance filosófico político de ese racional, cristiano y deliberado acto testamentario.

II. EL ALCANCE DE LAS PROVIDENCIAS DE UNA CONFUSIÓN PROVIDENCIAL: EL SURGIMIENTO DEL HISTORICISMO POLÍTICO BOLIVARIANO

Sin que se pretenda insertar aquí con plena conciencia anacrónica un concepto de providencia ajeno al probable contexto de época, reparemos en que, en un testamento, un hombre cristiano imita a Dios en algo, a saber, quiere proveer para los suyos como provee para sus criaturas la Providencia divina. Por intermedio de nuestro entendimiento y voluntad, dos facultades muy terrestres, los mortales intentan «prudencialmente» disponer o prever el destino de su patrimonio moral o material. Es decir, disponer sobre el futuro de cosas, bienes, personas, y sobre la posteridad de la memoria, del alma y de las intenciones del *de cujus*[38].

El uso de la expresión «providencia» en el lenguaje ordinario puede permitir explicar mejor la imitación que hacen los hombres de la providencia divina de Dios. Un uso en particular podría resultar esclarecedor. Cuando en declaración a la prensa, por ejemplo, un funcionario emite rotundamente lo siguiente: «se han tomado todas las providencias del caso», si no se nos miente, se nos quiere dar a entender, y usualmente entendemos, que se han previsto situaciones, tomado medidas (órdenes, mandatos,

38 - TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1ª, Q. 22, Art. 1, texto latino, 5 vols., 3ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1961, p. 175: «*Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra (q. 6. a. 4) ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra (q.21.a. 4) habitum est… Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prundentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis*», subrayado nuestro.

E P Í L O G O

La retórica del porvenir o el sueño de la razón



Comencemos abruptamente. Digamos que se desea evitar un fraude. Existe la obligación de razonar el porqué no se habrán de cumplir las expectativas que el título pueda suscitar. Se defraudará a los lectores al no tratar ninguna de las cosas que sus expectativas pudiesen haber esperado. Veamos algunas.

No se discurrirá sobre lo que habrá de ser, sería o será la retórica del porvenir de la Venezuela del siglo XXI. Esta renuncia se justifica por razones que atañen a la suerte de la retórica y a la del porvenir. Primero, por una razón elemental que signa de manera inmediata con asociaciones psicológicas y nocivas la sola mención del término ‹retórica›. En efecto, teniendo en cuenta lo que una vez fue, llegó a ser y luego dejó de ser, para apenas quedar como una excusa olvidada, la retórica aparentemente ya no tiene aquí porvenir alguno. No se sabe a ciencia cierta o incierta si una vez fue *arte*, ni mucho menos se sabe cómo fue otrora ese mismo arte (*ars*). No es tan fácil imaginar que su actual desprestigio local (también es internacional) vive de la indeterminación que afecta tanto la historia de su maldad como la de su pasado. No sabemos para qué servía, si es que servía, pero, mucho más decisivo, sí sabemos o creemos saber que hoy no sirve para nada... Pero tampoco sabemos para qué cosas no sirve. Repensemos entonces esas certezas.

Por ejemplo, se sabe que la retórica puede ser usada para referirse a las siguientes cosas, no todas convertibles entre sí. Se puede invocar su nombre para referirse a:

(i) Una manera de hablar bonito.
(ii) Una manera de decir vaciedades.
(iii) Una manera de engañar.
(iv) Una manera de manipular.
(v) Una manera de emocionar o conmocionar.

Puede ser cada una de esas cosas por separado o todas a la vez. En cualquier caso, no todas ellas son iguales entre sí ni tampoco poseen relaciones de implicación forzosa. Por ejemplo, podemos emocionar diciendo la verdad, sin hacer uso de la retórica, o engañar diciendo cosas feas o inapropiadas cuando la ocasión de ese engaño hubiera requerido que lo bello hubiese sido dicho. En conclusión, esas diversas maneras de hablar, que pueden todas traducir el arte pretérito de «hacer retórica» indican que, aun en su estado de evidente peyoratividad, sus deberes («officia») fueron o son

múltiples pero hoy son indeterminados. Y que, en definitiva, se trata de un mal antiguo y proteico. Visto su pasado de esa forma, y considerando sobre todo su presente, se comprende que no se deba emplear tiempo útil en discurrir sobre lo obvio. No hay, pues, de qué hablar sobre retórica, menos si se pretende vislumbrar una retórica para el porvenir de la Venezuela del siglo XXI.

Segundo, por una razón que atañe a la pregunta por el porvenir. Parece ridículo hablar de la «Venezuela hacia el año 2000». El siglo veintiuno apenas está a diez años de estas fechas. Imaginarse el siglo que se abre puede ser un ejercicio literario interesante para quienes aspiren al cultivo de las «Bellas letras» o de la ciencia ficción. Si se extiende el «hacia», es decir la preposición que «amplifica» el sentido que metaforiza el título de esta serie de conferencias (Venezuela hacia el siglo XXI)[1], se puede pensar que ya se vislumbran muchos «lugares comunes» progresistas que buscan no la mera cronología sino la calidad de esos tiempos venideros. Toda una legión de «lugares comunes» afloran a la mente: ¿está la Venezuela del presente preparada para el reto del futuro? ¿Podremos enfrentarnos a nuestro destino? ¿Qué país vivirán nuestros hijos?

No se necesita ser muy perspicaz para darse cuenta de que la ansiedad ficticia de esas interrogantes, de aquéllas que recaerán sobre los hijos de nuestros hijos, etc., reproduce una iteración retórica digna de documentales oficiales. La ridiculez de la pregunta estriba no tanto en la posibilidad de un «preguntarse» por «cosas» semejantes, sino en la pertenencia o ejemplificación que la formulación convencional de esas mismas preguntas exhibe con relación a esa misma retórica que ya, según parece, no tiene futuro alguno. He aquí entonces otra razón para no considerar lo que será la retórica del porvenir. Ese porvenir es retórico y, como tal, no tiene *per se* interés alguno.

Si no hay retórica ni hay porvenir sobre el cual se pueda discurrir entonces ¿a qué podemos referirnos? La respuesta, por ahora deliberadamente oscura, será precisamente y con empecinamiento ésta: nos referiremos a «la retórica del porvenir». Es decir a aquel resultado *histórico* del proceso de destrucción de la retórica como *arte clásico* que, una vez concluido el siglo XIX, fosilizó hasta el presente el predominio de una determinada necesidad discursiva: el de vernos envueltos y prisioneros de un *modo de pensar* retórico construido por obra de la aplicación de sus preceptos «artísticos» en el dominio de lo político. Nuestro propósito general será entonces algo paradójico:

1 - Ciclo de conferencias organizado por la Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, 1984.

mostrar que eso que llamamos «la retórica del porvenir» es la consecuencia de la historia intelectual de la retórica del pasado. Y que en la medida en que dicha retórica sea una fatalidad histórica ella misma imposibilita pensar de otra manera. Que, por ello mismo, seguiremos prisioneros de un pasado que, bajo ilusión de «progreso», nos llenará de *entusiasmo patético:* un tipo de sobreexcitación que se ejemplifica en lo que la teoría de las pasiones del siglo XVIII y nuestras «academias», militares e históricas llaman, con alguna razón, *el patriotismo*...

Para darle base expositiva a ese propósito general se harán dos cosas. En primer lugar, se caracterizará histórica y conceptualmente esa retórica del porvenir; en segundo lugar, se buscará exhibir la vulnerabilidad ético-política de sus supuestos intelectuales.

1. Para muestra del uso de esa retórica basta este botón contemporáneo. En fecha reciente un presidente saliente de nuestra Corte Suprema de Justicia es objeto de una despedida de sus homólogos del «estamento» militar. El grupo militar que homenajeó al magistrado saliente es recibido en la sede de la Corte Suprema de Justicia. Se consolida así un «acto institucional» (diríase un «acto literario», como era el caso en la Venezuela retórica del XVIII y en aquella que luego persiguió los laureles republicanos). La prensa registró el acto de este modo:

> «Testimonio de aprecio y respeto»
> «Usted para nosotros es la voz suprema, la voz de la sabiduría y queremos reiterar ese sentimiento en el momento que deja el cargo», fue el mensaje Institucional del General Elio García Barrios, presidente de la Corte Marcial al magistrado Ezequiel Monsalve Casado, presidente saliente de la Corte Suprema de Justicia, quien agradeció el gesto: «lo conservaré entre las expresiones más gratas de mi espíritu». La Corte Marcial asistió en pleno al saludo afectuoso y de reconocimiento[2].

Se puede discutir si ese ejemplo recoge fielmente el proceso de corrupción de la retórica y por ello si pertenece o no al dominio de la *retórica del porvenir.* Sin extre-

2 - *El Nacional*, N° 14.583, 5 de abril, 1984, cuerpo A, primera plana.

mar demasiado el énfasis, se puede sugerir que el diálogo entre los dos estados dentro del mismo poder, es decir, del estado militar y el civil dentro del contexto del Poder Judicial, además de la «ocasión» y de su solemnidad (recuérdese que se trata de la majestad de la virtud ciega), traducen la reiteración retórica y festiva de las «flores» simbólicas de nuestra cultura cívica republicana. El gesto simbólicamente realizado refleja y pone en movimiento un conjunto de creencias republicanas que, por asociación, representan, cambiando lo cambiable, la entrega del sable del Libertador al soberano Congreso en señal de sumisión al «Poder Soberano», a la voluntad constituida y legítima de la fuente de la ciudadanía: el pueblo...

El intercambio semántico, «lingüístico», es aún más revelador. Las partes «institucionales» del diálogo «hablan» entre sí de *sentimientos*. Y son estos sentimientos los que constituyen la noticia que la prensa recoge para (según se podría decir de acuerdo con acendrado espíritu cívico) «formar opinión pública». Si el mismo episodio se eleva a consideración analítica ulterior, se podría descubrir cómo la acción compleja de sujeción y sometimiento, la confirmación de votos cívicos que hacen los militares, debe entenderse como un diálogo más significativo que, al parecer, una mera ceremonia intrascendente. En efecto, la Corte Suprema (la Corte de Cortes de Justicia) recibe a su rival histórico más temido, la justicia militar; el intercambio institucional entre esos dos poderes (el militar y el cívico republicano), termina por convertirse en una adhesión pública del primero al poder de la fe republicana. Al someterse y agradecer de esa manera, los militares «declaran» sus convicciones institucionales de manera inequívoca. Este segundo intercambio está destinado a producir efectos sobre la opinión pública; entre otros, a persuadirnos de la sinceridad de sus intenciones institucionales mediante la evidencia de ese acto de agradecimiento. El ceremonial de la ocasión, su solemnidad, tiene un sentido retórico dirigido al auditorio-público del porvenir de la república. No tan desusada, entonces, resulta esa retórica del porvenir cuando todavía puede ocupar las líneas centrales de los medios de comunicación social. Esa «retórica del porvenir» es la más genuina prueba de la persistencia de un pasado hasta ahora discursivamente inexpugnable. Se justifica, por consiguiente, que se intente analizar la naturaleza de esa *retórica del porvenir.*

Hay dos tipos o clases de tiempo. El uno cronológico, el otro cualitativo: el oportuno. Esta clasificación no es una invención nuestra. Forma parte de la tradición

retórica más clásica. Quintiliano la suscita cuando hablando de las *sedes o fuentes* de donde surgen o provienen los argumentos *(ex personae, ex rerum)* nos dice que éstos también se sacan del tiempo. Y un editor de ese best-seller retórico de la educación clásica apunta juiciosamente en su aparato crítico, en una nota, lo siguiente acerca de esa clasificación y, en particular, de ese tipo «especial» de tiempo:

> De dos modos es el tiempo; el general, previa definición se dice refiere al presente, pretérito y futuro, el cual se dice *kronos* en griego; y el especial, que indica la oportunidad o la inoportunidad para actuar o dejar de actuar, se dice *kayros* en griego. A éste último algunos lo llaman ocasión[3].

El tiempo de la oportunidad, el de las ocasiones, y por eso del oportunismo, es precisamente el tiempo del político. No es que los políticos no cuenten cronológicamente el tiempo, ni tengan contadas sus horas, ni sufran los efectos o los rigores del tiempo (también ellos mueren). Sin embargo, la tarea del discurso que ellos ponen en obra, cuando discurren, es ocuparse de sus «*negotia*» haciendo uso del concepto de tiempo no cronológico. Como si no fuese evidente el punto, hagamos un esfuerzo por imaginar situaciones lingüísticas que patenticen esta afirmación.

Imaginemos una bancada del Congreso ante la consideración de algún asunto institucional (un *negotium)* sobre el cual se delibera.

No escapará a nadie que dentro de la gama de argumentos disponibles, aquellos que se refieren al tiempo podrían transitar por estos «lugares comunes».

(i) «Consideramos que el país no está para que se le distraiga con cuestiones subalternas»;
(ii) «Venezuela no puede permitirse perder esta oportunidad, se trata de la última que tendremos para echar adelante nuestra democracia...»;
(iii) «no es el momento para hablar de candidaturas...»;

3 - QUINTILIANO, M.F., *De Oratoria Institutione,* libro XII, ed. Claudius Capperonerius, París, 1725, nota 197, p. 289, «Duplex est tempus; generale, quod citra circunscriptionem dicitur, refertur que ad & kronos graece praesens, praeteritur dicitur; speciale, quod rei agendae vel non agendae, opportunitatem aut importunitatem indicat, graece *Kayros*». A este último algunos lo llaman ocasión. Traducción nuestra.

(iv) «valga esta ocasión, Sr. Presidente, para expresarle a nombre del pueblo de «Vensoc» la más fraternal acogida»[4].

Aunque provenientes de diversos contextos las funciones temporales que allí se recogen corresponden, *grosso modo*, al uso de oportunidades (llamémosle kairológico) del tiempo retórico cuya sede argumental es el tiempo de las cosas. Los políticos, y su retórica, no tratan el porvenir en términos puramente cronológicos y cuando lo hacen, *v.g.* para referirse al diciembre que traerá, si lo trae, otro presidente, es para indicar el significado especial de esa «ocasión», es decir, el «sentido institucional» (en términos lingüísticos) que tiene esa fecha[5]. Esto ha sido así en retórica desde hace mucho tiempo.

En efecto, tradicionalmente la retórica, digamos desde Aristóteles hasta Quintiliano, ha dividido el *arte* en provincias discursivas. Existen, conforme a esta tradición, *tres tipos de discursos* sobre los cuales trata el arte: el *epidíctico*, o el discurso que versa sobre la certeza de glorias celebrables o sobre la certeza de iniquidades manifiestamente censurables, grandes acciones, grandes pasiones, etc.; el *forense*, o discurso sobre la justicia; y el *deliberativo* o discurso propiamente político. Más interesante que la enunciación de las clases de discurso sobre las cuales se ejercita el arte, o sobre los cuales rigen sus preceptos, es la consideración de los objetos respectivos de cada uno de ellos y, sobre todo, la atención que se presta al criterio para distinguirlos.

> La retórica —dice Aristóteles— admite una triple división, determinada ésta por las tres clases de oyentes de los discursos. De los tres elementos que hay en (arte) de hacer discursos —el hablante u orador, el tema y las personas a quienes se dirige el discurso— es este último, el oyente, lo que determina el fin del discurso y su objeto[6].

- Uso aquí la expresión «Vensoc» para parodiar la obra de G. Orwell, *1984*, que nos servirá para aludir al sentido autoritario de esta lengua patriótica que la retórica del porvenir, según nuestra opinión, ha contribuido a hacer socialmente vigente entre nosotros.
- Hablar de sentido institucional, desde un contexto lingüístico, remite, en términos muy generales a una cultura filosófica que ha concebido la actividad de analizar conceptos en intrínseca relación con las posibilidades «prácticas» del lenguaje.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, 1358b 1-10. Hemos usado la versión inglesa. *The «Art» of Rhetoric*, The Loeb Classical Library, I, II, 22-III, 4, trad. inglesa de John Henry Freese, Harvard University Press, Harvard (1926), 1975, p. 33.

Si proseguimos por esta vía veremos cómo en el discurso político desde ese trasfondo hasta hoy, el orador público (el tribuno), se entrega a proyectar su verbo hacia cosas del futuro.

> El orador político se ocupa del futuro: es acerca de las cosas que habrán de hacerse en lo adelante aquello sobre lo cual aconseja a favor o en contra[7].

Si el futuro es algo, y puede traducirse lingüísticamente por la descripción de aquello que sería la oportunidad o la ocasión más conveniente para hacer o dejar de hacer algo, entonces se ve fácilmente que la retórica política es una labor de «pre-dicción» singular. Discurre refiriéndose a la conveniencia o inconveniencia del porvenir que los actores proyectan. Si se reflexiona que en las asambleas griegas se escuchaba para decidir, por «democracia» directa, se comprenderá que el arte de la retórica exigiese que el orador supiera cómo exponer bien su causa. Pero lo que se quiere enfatizar no es algo de naturaleza histórica, evocativa. Se trata de subrayar que la tradición retórica reconoció el arte dentro del discurso político como el referido a la «construcción o destrucción» (acción u omisión) del porvenir. En rigor, la «retórica política», de ese discurso político, es decir, su más profunda intención, fue clásicamente la de concebir la fortuna de su eventual persuasión sobre las posibilidades de comunicarse sobre el porvenir. Históricamente, y dado esos inicios, la retórica del discurso político ha estado siempre al servicio de la vanguardia de los demás tiempos, esto es, de los tiempos del pasado (regentados por los abogados) y de los tiempos del presente (servidos por los «oradores de orden» o, en su defecto, por los «periodistas denunciantes»). El tiempo político, el de la oportunidad, sirve entonces de fundamento intelectual para la sobrevivencia (o así se suele presentar) de los otros tipos de tiempo. Él da la ocasión para todas las ocasiones; es, en este sentido crucial, muy pero muy poderoso...

De ser esto cierto, como parece avalarlo la tradición del arte, el discurso político puede llegar a subsumir a todos los demás discursos. Por ejemplo, y si se mira el progresivo silenciamiento de las discusiones del *foro* (esto es, la pérdida de la oralidad en la administración de la justicia), así como la concentración de toda celebración del

7 - *Idem.*

verbo celebrante sobre la «*res agendae vel non agendae*» de la política, queda libre el camino para el imperialismo (discursivo) del discurso y de la retórica políticos. Nunca se podrán eliminar del todo los demás tipos de discursos. El *Newspeak* retórico, para retomar a G. Orwell, es inconcebible sin que se piense en el triunfo absoluto, concomitante, de un conductismo experimental o en la hiperdominación de la voz de un partido único-universal. Pero todavía no hemos llegado allí. Más usual y más a nuestro alcance es asistir a la disolución, desdibujamienlo y disonancia de los restantes discursos dentro del marco del verbo del triunfador, es decir, de la «palabras» del orador político.

Por ejemplo, y en culturas políticas caracterizadas por una gran extensión de la oralidad, resulta comprensible que la palabra y las plazas públicas disuelvan el discurso forense o concentren los tópicos «epidícticos». Agréguese a ese proceso el analfabetismo y la televisión y veremos cómo ocurre insensible y omnímoda la saturación de la opinión pública por el verbo político. Este es el caso, se sugiere, de la Venezuela que retóricamente va hacia el año 2000.

La pregunta que cabe aquí entonces es doble: ¿por qué y cómo ha sido esto histórica y retóricamente posible? Pero antes téngase presente que el asunto que nos ocupa no es, ni puede ser, exhaustivamente histórico ni mucho menos socio-político. Se busca concentrar el análisis sobre el fenómeno de la evolución discursiva e intelectual de la propia historia de la retórica en el proceso de reconstrucción y destrucción interpretativa de sus propios supuestos filosóficos[8]. Al hacer esto, de la manera simplificada en que se impone aquí esta tarea, se desea fijar la atención sobre las razones inherentes al despliegue de la propia *razón retórica* tal y como ésta se nos ha impuesto a nosotros. Esta imposición ha sido a la vez histórica (cultural) y parece ser también «fenoménica», es decir, un asunto tanto de representaciones culturales, lingüísticas, como de los fenómenos mismos. En efecto, ha sido, por una parte, el fruto de acciones

8 - Con esta observación se alude a la cuestión de «condicionamiento» y/o vacuidad de este tipo de pregunta. La objeción que se tiene en mente consiste en decir si no es acaso absurdo dedicarse a rastrear las imposibles huellas de lo que de suyo es ocultamiento. Ya han pasado los tiempos en que esto era una observación decisiva. No obstante si guarda alguna fuerza, lo que se está dispuesto a admitir, debe responderse así: 1°, *el decir*, el discurso y su historia retórica, son formas históricas de una precisa modalidad de la praxis, esto es, de la «pragmática comunicacional»; 2°, la interpretación de esas formas desbloquea, en principio, la ahistoricidad de los «mecanismos» al exhibir la eficiencia de las motivaciones ideológicas en los procesos de legitimación y de acción política.

y tradiciones intelectuales disímiles, de reacciones y revoluciones discursivas; por otra parte, ha sido y quizás lo será siempre, fruto de la necesidad de las exigencias comunicacionales que ofrecen las situaciones de la condición humana y de su verbo. Analicemos el *porqué* y el *cómo* de ese resultado histórico-retórico.

Los argumentos que se pueden dar sobre esto son de dos clases. En primer lugar, están los que obedecen a la naturaleza misma de la lógica que rige el ejercicio del poder lingüístico dentro de los diversos tipos de discursos de la tradición retórica clásica; en segundo lugar, y asociado a lo anterior, están las razones de orden histórico que, de una u otra forma, han llegado hasta nosotros de la manera en que lo han hecho.

Es posible afirmar que desde un principio la retórica clásica tuvo claridad con respecto a cuál de los tres discursos era el más poderoso. Se entiende por «poder» aquí la capacidad de incidir desde y a través de la *praxis* en el proceso de modificación del curso de las cosas. Desde este punto de vista, por definición, el discurso deliberativo es —y fue— obviamente el más lleno de poder. Podría erigirse en el mensurador, evaluador, censor y motivador del porvenir; quizá por ello podría pretender y exigir más para su ejercicio, que las condiciones que los restantes requerían de sus actores. Aunque esta pregunta podría ser retórica, y esto en sentido peyorativo y contemporáneo, parece no muy sujeto a discusión el que se afirme que se tiene más poder si se puede moldear el futuro que el pasado. Si no se es estricto ni muy quisquilloso se habrá de reconocer que lo hecho o acontecido o sucedido no tiene ya remedio, «a lo hecho, pecho...». Sin embargo, no olvidemos que los historiadores varían y desvarían. Algunos hay que hasta se encargan de lo hecho y fabrican cosas que nunca han sido; otros son oficialmente enseñados a destruir los hechos y sus demás acompañantes (circunstancias, registros, recuerdos, en suma, verdades...). Un diálogo de G. Orwell ilustra muy bien este punto. Winston se ve interpretado por Syme, a quien visualiza como candidato para una próxima evaporización. Syme transcribe las ventajas del *newspeak:*

> Los proles no son seres humanos, dijo inadvertidamente. Para 2050, quizás antes, con toda probabilidad, todo verdadero conocimiento del «Habla-Vieja» habrá desaparecido... Hasta la literatura del Partido cambiará. Hasta los slogans cambiarán. ¿Cómo se podría tener un slogan que diga «la Libertad es la esclavitud», cuando el concepto de Libertad haya sido abolido? Toda la atmósfera del pensar será diferente. De hecho no ha-

brá pensamiento tal y como lo entendemos hoy. La ortodoxia significa no pensamiento, ausencia de la necesidad de pensar. La ortodoxia es la inconsciencia[9].

Aceptemos, sin embargo, en beneficio de la argumentación, que el pasado no da pie para su discusión. Nadie en su sano juicio discutiría si es cierto o falso que ayer no estábamos aquí. Por su parte, el poder que se tiene en discursos festivos o en diatribas es relativo. Muy frecuentemente el «celebrado» o lo que se celebra es «cierto» epistémicamente hablando, o más claramente, tiene el máximo grado de certeza en el orden del conocimiento. No ofrece duda, *v.g.* que Aparicio fue el más grande torpedero de Venezuela hasta el año 1984...; que Boves no es igual a Bolívar, etc. Como se ve, las acciones celebradas o denigradas no admiten duda. Habrá quien celebre a Hitler, hay quienes añoran a Stalin, pero siendo razonables, es claro que de un lado están los «buenos buenos», del otro los «malos malos». El problema está en ese difícil medio. En cualquier caso, es el discurso deliberativo el que posee más poder que los restantes; así lo vieron los antiguos y luego, sobre tales bases, lo interpretaron, traduciéndolo, los «modernos» (en el sentido historiográfico de este término). Al centro de ese discurso está la figura del orador:

> ...como sea cosa cierta que el hombre verdaderamente político, acomodado para el gobierno público y particular, capaz de gobernar con sus consejos las ciudades, fundadas con leyes, y enmendadas con los juicios, no es otro que el *orador*[10].

Pudo dudarse si el arte era o debía ser tan solo un asunto de asegurar persuasión o de «hablar bien»[11]. Quintiliano, español, peleó por hacer del arte algo que fue-

ORWELL, G., *Nineteen Eighty-Four*, Penguin, U.K. (1949), 1981, p. 46. El año de la conferencia coincidió con el año del título de Orwell. «‹The proles are not human beings›, he said carelessly. ‹By 2050 —earlier, probably, all real knowledge of Oldspeak will have dissapeared... Even literature of the Party will change. Even the slogans will change. How could you have a slogan like «freedom is slavery» when the concept of freedom has been abolished? The whole climate of thought will be different. In fact there will be no thought as we understand it now. Orthodoxy means not thinking—not needing to think. Orthodoxy is unconsciousness›».

QUINTILIANO, M.F., *Instituciones oratorias*, ed. y trad. de I. Rodríguez de San José de Calasanz y Pedro Sandier de San Basilio, traducidas y anotadas según la edición de Rollin, Biblioteca clásica, 2 vols., Madrid, 1799, proemio, p. 4, subrayado nuestro.

Nótese cuán desposeída de sentido es esta locución hoy. Quería decir hablar el *bien*, es decir, *decir rectamente*. Hoy equivale —con suerte— a hablar más bonito que bien.

se al menos formalmente aceptable: «...porque no diré cosas inventadas por mí, sino lo que me quadre; como por ejemplo, que la retórica es arte de bien hablar»[12].

Y como pende en nuestra atmósfera contemporánea un sabor de vacuidad ante lo dicho por esa autoridad en la materia, es conveniente agregar esta otra reflexión del mismo autor que tampoco escapará del influjo de esa misma coloración: «Porque si es arte de bien decir, su fin, y último término es esto mismo»[13].

El orador como orador político a la luz de esa definición y del «fin» del arte estaría llamado a grandes cosas. Literalmente a decir, y por ello a hacer, grandes (bellas, buenas, verdaderas) cosas... Tal es la *destinée* de la vocación que espera con ansiedad al orador deliberativo desde sus diversos y sucesivos ropajes históricos: como «*legislator*», como «conductor», «estadista», «tribuno» hasta el más humilde rol de dirigente de partido o el marcial comandante de las revoluciones verde-oliva.

Dentro de esta simplificación de la tradición cabe ahora preguntarse, ¿qué es lo que contiene el poder del orador deliberativo? Nos referimos no al contenido sino a lo que la propia retórica de Quintiliano, por ejemplo, ha podido comprender (incluir) como lo propio del ejercicio de ese poder del orador. En breve, ¿en qué consiste el poder *(quid sit potestas)* del orador?

Si suponemos por un momento que se posee el poder *de* decir *para* decir, y ese decir implica, a su vez, un hacer algo, esto es, inducir a actuar o disuadir a alguien de hacerlo, entonces el poder del orador (de la retórica del porvenir) *es un poder para realizar algo.* Digamos que posee en este sentido una intencionalidad constitutiva y constituyente: no sólo es así, sino que se usa para y en función de su constitución misma *con el fin de hacer o no hacer algo.* Enunciado de manera más precisa, *decir equivale aquí a realizar* racionalmente una acción o una omisión.

Si tal es el poder del decir importa interrogarse sobre su alcance: ¿qué «oficios» u «oficio» *(officia* u *officium)* persigue el poder de actuar del decir? Clásicamente Quintiliano expone esto de la manera siguiente:

12 QUINTILIANO, *op. cit.*, p. 125.

13 *Ibidem*, p. 126, «nam si est ipsa bene dicendi scientia, finis ejus, et summun est, bene dicere», subrayado nuestro.

Algunos juzgan, que el fin del género deliberativo es lo *honesto, útil* y *necesario;* yo no hallo motivo para poner lo último. Pues por más que nos resistamos, hay algunas cosas que tenemos que pasar por ellas, sin quedarnos libertad de hacer lo contrario; y el *deliberativo* trata de si ha de hacer una cosa. Y si llama necesario a lo que el hombre abraza por el miedo de otro mayor mal, entonces la questión ya es de utilidad[14].

Nótese que se ha hablado de «oficio», y en la traducción se habla de fin. Si se entiende que el sentido de *oficio* allí es el de «*deber*», no como obligación sino como tarea técnicamente asignada y objetivo de perfectibilidad del logro, es decir como propósito de consumación acabada (como cuando decimos de alguien que hace algo de una determinada y bien facturada manera, *e.g.* ante un gol de una estrella de futbol, decimos ¡Qué bien!), entonces se verá que el poder del decir político se mide en función de ciertas cosas y no de otras.

El poder que ese decir actualiza es uno que versa sobre cosas (acciones u omisiones) posibles. Nuevamente Quintiliano auxilia especificando las propiedades de las cosas sobre las cuales se puede deliberar:

Lo que se delibera, o es ciertamente posible, o no. Si es dudosa su posibilidad, ésta será la questión única, o la principal. Porque ocurrirá muchas veces el tratar, que no debe hacerse, aunque sea posible; y después que es impracticable. Semejantes asuntos se llaman de conjetura, *v.g.* si un isthmo se puede cortar… si Alejandro podrá descubrir tierras más allá del océano[15].

He allí circunscrito el dominio del poder que tiene a su haber el verbo deliberativo. Sobre esas cosas podrá versar. La necesidad a la cual se alude y rechaza, es decir, el problema de los males menores, no es otra cosa que la reintroducción del cálculo racional utilitario. No es que no se pueda deliberar sobre la conveniencia de hacer o no hacer lo necesario, entendido esto como lo que hay que hacer dadas las circunstancias adversas. El punto es que sobre aquello que es y será siempre no hay lugar para

14 - *Ibidem*, p. 176, subrayado nuestro.
15 - *Ibidem*. pp. 174-175, subrayado nuestro.

deliberación alguna. Un diligente editor crítico de Quintiliano, también del XVIII, precisa las cosas:

En dos sentidos se entiende lo necesario. Uno *simple*, cuando no se puede hacer nunca, el cual se escapa o impide toda causa deliberativa, esta es, el modo como suelen entenderlo los filósofos; *otro*, según condiciones cuando decimos considerando o ponderando para el hacer; este mismo también entra en la deliberación y refiere a la utilidad[16].

En resumen, el poder de la retórica del porvenir es, y ha sido siempre, retóricamente hablando, un poder lingüístico para hacer y actuar sobre y desde lo condicionado y/o lo contingente. Si ahora traducimos la definición de Quintiliano en atención a ese su poder, y sus deberes, podríamos decir cosas como estas:

(i) que la retórica del porvenir es el arte de decir «haciendo» bien lo contingente o lo conjetural;
(ii) que discurrir políticamente es y debe ser discurrir no «demostrativamente»;
(iii) que actuar retóricamente de manera honesta y útil es asunto conjetural y/o contingente.

Si tal era el espíritu «epistemológico» (hoy diríamos científico) más clásico de este arte en general, y de ese discurso en particular, ¿a qué se debe que, como es el caso, el poder del discurso político haya logrado otro poder de dominación mayor? Porque tal es la situación entre nosotros.

Esto conduce el problema a la consideración de las razones históricas que dan cuenta de ese giro fundamental[17].

16 - QUINTILIANO, *op. cit.*, ed. de Capperonerius, nota 87, p. 194. «Duplex est necessarium; alterum simplex, quod aliter fieri nunquam potest, tollit que omnem deliberationem, caussam, quo modo fere a philosophis accipi solet; alterum, ex conditione, quod graviorum metu faciendum dicimus: hoc autem etsi cadit in deliberationem, refertur tamen ad utilitatem».
17 - Esta consideración es una manera de decir. La reflexión histórica que invitamos a hacer está referida a la necesidad de marcar un contraste. Específicamente el contraste entre el modelo clásico y la reconstrucción de esa tradición que la Ilustración llevó a cabo. La relevancia de ese contraste es crucial para la comprensión de la forja de nuestro discurso político republicano-liberal.

Reflexionemos ahora de manera forzosamente general sobre los siglos que sucedieron y afectaron la vida de la retórica. Mucho tiempo después de que Quintiliano hubiese dejado de existir, otro autor, en plena España del siglo XVIII, período crucial para nuestros propósitos, refacciona el edificio de ese arte en términos algo diferentes:

> Después de perfeccionada la Facultad de comunicarse ideas, los hombres cultivaron la de *infundirse entre sí sus pasiones.* Este ejercicio *en la institución de las Democracias produjo* y acreditó el talento oratorio, de cuyos maravillosos ejemplos se vino a formar un *arte sublime,* que escuchado como oráculo en las deliberaciones, fue árbitro de la paz y de la guerra, terror y azote de la tiranía, y al fin arma fatal de los tiranos[18].

Si se ha escogido ese texto es porque sugiere que la retórica del porvenir ya ha asumido allí su papel «progresista» de manera más o menos clara. Nos acercamos a nuestra Independencia, por allí a Bolívar, y desde allí hasta hoy, a través de la «*voie bolivariénne*», directamente de regreso hacia el imperio del pasado: al hechizo del *progresismo patético* que se vislumbra en el sentido de la pregunta por la Venezuela del año 2000…

En efecto, no hay duda de que la retórica de la Ilustración todavía rinde culto a la tradición clásica. Véase, por ejemplo, el explícito caso de Hume o de Adam Smith o, para citar fuentes francesas, considérese a Fénelon. Pero algo ha pasado con el proceso histórico de su interpretación. Entre las cosas que han sucedido, conceptualmente hablando, han tenido lugar dos significativas modificaciones dentro del arte. Una condujo a la radicalización de la subjetividad, haciendo a veces gala de «idealismo» manifiesto, otras aduciendo un «empirismo escéptico», y con ello convirtiendo el arte del bien decir en un asunto *esencialmente elocucionario* es decir, en la reducción de todo el arte a un asunto de «ejecución» estética. La otra modificación se refiere, desde la primera, a la exhortación hacia la vehemencialidad política como evidencia de una pasión progresista fundamental: el amor a la libertad o el patriotismo. Señalemos algunos casos de esas dos transformaciones.

Tomemos, por ejemplo, lo que sugieren las dos versiones de las *Instituciones* de Quintiliano que hemos tenido a nuestra disposición, la debida a Rodríguez y Sandier, salida de Madrid el año de 1799 y la producida por Claudio Capperonerius en París

18 - DE CAPMANY, A., *La filosofía de la elocuencia,* imprenta de A. de Sancha, Madrid, 1777, p. 1, subrayados nuestros.

en 1725. La primera «edita», recuenta y resume en castellano el texto de Quintiliano; la segunda parece una reproducción «fiel», un trabajo de acompañada erudición mediante un exhaustivo aparato crítico[19].

Tomemos como punto de mira un *casus,* el de una traducción del latín de un pasaje de Quintiliano. El punto que considera Marco Fabio Quintiliano es el de si la retórica es de utilidad: «*an utilis sit rhetorica*». En castellano se transcribe el latín así:

> Pero suponiendo como supongo, que es arte de bien hablar, se ha de confesar, que ella contribuye, para que el orador sea hombre bueno… Pero aún esta misma razón no nos aprovecharía tanto, ni se manifestaría tanto en nosotros, si no pudiésemos declarar por las palabras nuestros *sentimientos interiores*[20].

Los traductores españoles, quizás siguiendo a Charles Rollin (a su edición y a su pensamiento), han introducido en la traducción una concepción de la reflexividad filosóficamente significativa, *la del sentimentalismo* para permitir la conversión del arte del bien decir en uno de «infundir pasiones». Esto es, en un arte de lo *sublime* y de *lo admirable* que es lo que, desde cierta tradición de las *Bellas Letras,* viene expuesto por esas *filosofías de la elocuencia* del XVIII que incidieron en el surgimiento y expansión de la causa liberal-republicana de la emancipación.

Los traductores rinden cuenta de «*quam intellectum & cogitationem quandam videmus*» por la locución perifrástica de «declarar por las palabras nuestros sentimientos interiores». Una vez que el sujeto, su alma, se vislumbra dotada de «sentimientos y re-sentimientos», y estos se consideran como *re-flexiones,* y suplen o actúan en calidad de sustituciones de cualidades otrora racionales, esa misma sustitución permite perpetuar con facilidad deliberada el ultraje de la razón y, especialmente, el de la razón práctica. Esto, a su vez, pudo significar que el tiempo de la oportunidad al cual aludimos (kairológico), el tiempo de lo conjetural y/o contingente dentro del domi-

19 - La edición de Rodríguez y Sandier parece expurgada. La de Capperonerius tiene características de exhaustividad crítica. No hemos podido, desafortunadamente, saber más detalles en torno a la genealogía de ambas ediciones.

20 - QUINTILIANO, *op. cit.*, ed. de Rodríguez Sandier, pp. 128-129, subrayado nuestro. Es de notar, desde luego, que la afección y la afectividad se relacionan con este proceso de interpretación del *pathos.* En este sentido ese proceso, en sí, no debe extrañar. Pero es otro el punto. Se trata de que a partir de esa «afectividad» las pasiones pasan a desalojar a la razón de la escena u ocuparla casi totalmente en sus propias condiciones y términos.

nio del discurso político, se hallaba destinado a desaparecer. No en vano puede Capmany decir entonces a este respecto, pensando interpretativamente el pasado, que el «hablar al corazón como la lógica al entendimiento, llegó en la Antigüedad a imponer silencio a la razón humana»[21].

Este silencio entregó la *retórica del porvenir* a manos del *espíritu demostrativo*, esto es a un espíritu imbuido de *certeza* llevado de la mano por el habla de *las pasiones*, que así consagró y redujo aquel arte a la búsqueda de la *elocución* patética o, como diría Capmany, a la *ex-ornación*. Menos técnicamente, lo fue reduciendo a una manera de hablar adornada, figurada, («tropológica»), en donde la belleza y el brillo buscarían revelar la fuerza de las certezas republicanas de la libertad, igualdad, fraternidad, etc., es decir, las fuertes y bellas verdades de las pasiones políticas jacobinas.

Un francés que osó escribir sobre el París del año 2440 refleja cómo la instrucción de los *hombres elocuentes* de esa retórica del porvenir requiere eliminar de aquel *arte* la gramática y la historia.

> Nos bastará enseñarles la lengua nacional, y nos permitiremos hasta modificarla de conformidad con su genio, ya que no queremos gramáticos, sino hombres elocuentes. El estilo es el hombre[22].

Contrariamente a Quintiliano, el arte de ese año del porvenir, más lejano que el dos mil nuestro, no debe contar con la previa preparación de la educación histórica. Para nada sino para embrutecer sirve la historia. Radical, Mercier no ve en ella nada que pueda exhibir ejemplos:

> Ejemplos perniciosos y perversos, los cuales no sirven sino para enseñar el despotismo, a hacerlos aún más fieros, más terribles, al mostrar a los humanos como un rebaño de esclavos sometidos, y a mostrar los impotentes esfuerzos de la Libertad bajo los golpes que le han dado algunos hombres que condenan, basados en la antigua tiranía, los derechos de una nueva tiranía[23].

21 - DE CAPMANY, *op. cit.* Para la tradición de las Bellas Letras véase ROFLIN, C., *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles Lettres par rapport à l esprit et au coeur*, París, veuve Estienne, 1775. Es dentro de esta tradición que se educaron literaria, estética y moralmente las élites de nuestra emancipación. Para la referencia a Bolívar, véase su recomendación sobre cómo educar a su sobrino. Tomado de HILDEBRANDT, M., *La lengua de Bolívar*, Léxico, vol. I, Caracas, 1974, p. III.

22 - MERCIER, S.L., *L'an deux mille quatre cent quarante*, ed. Ducros, Bordeaux, 1771, p. 137. «Nous nous contenterons de leur enseigner la langue nationale, et nous nous permetrons même de la modifier d'après leur génie parce que nous ne voulons pas de grammairiens mais des hommes éloquents. Le style est l'homme...».

Quintiliano había enseñado que la gramática constituía la antesala para la retórica dentro del proceso educativo; que la historia *era* una fuente de *ejemplos* que servía para ilustrar en el pensamiento el valor de las *res gestae* del pasado y así influir sobre los tiernos años de la infancia. Por el contrario, Mercier, discípulo de Rousseau, exhibe en su elocuencia republicana una explícita conciencia demostrativa. Si ni la gramática ni la historia tienen nada que revelar, la retórica busca ahora afanosamente exponer las verdades del *arte sublime* que ha llegado a ser (a ojos de estos interesados) y que siempre representó el poder de la elocuencia. Capmany sintetiza el asunto de esta manera:

> La elocuencia *nació en las Repúblicas* porque allí fue necesario persuadir a muchos hombres que no se dejasen mandar: allí se conservó siempre estimada, porque en aquella forma de gobierno era el camino de las dificultades y de las riquezas. Este fue el móvil para que en aquellos estados populares se honrase no sólo la elocuencia, sino todas las demás profesiones propias para formar oradores, como la política, la jurisprudencia, la poética y la filosofía[24].

Nacida republicana no le faltaba nada para ser bautizada de liberal. El proceso se conduciría a través del apego a las libertades (de expresión, de pensamiento) y por allí al desarrollo del concepto de patriotismo. Para producir esos resultados interpretativos la elocuencia contaba con esta definición que, aún hoy, en esta Venezuela republicana, nadie se atreve cuestionar:

23 - *Ibidem*, p. 138. «...exemples pernicieux et pervers, qui ne servant qu'à enseigner le despotisme, à le rendre plus fier, plus terrible, en montrant les humains toujours soumis comme un troupeau d'esclaves, et les efforts impuissants de la liberté sous les coups que lui ont portés quelque hommes qui condamnent sur l'ancienne tyranie les droits d'une tyranie nouvelle».

24 - DE CAPMANY, *op. cit.*, p. 2, subrayado nuestro.

> La elocuencia, que nació antes que la retórica, así como las lenguas se formaron antes que la gramática, no es otra cosa, hablando con propiedad, que el talento de imprimir con fuerza y calor en el alma de los oyentes los afectos que tienen agitada la nuestra[25].

La retórica del porvenir llegó entonces a ser arte del bien decir de Quintiliano, despojado de la historia, predestinado por el progreso, y cuyo sentido último viene dado por el cultivo de las pasiones ardientes y fuertes («Patria o Muerte», «Libertad ya», etc.) y por la certeza moral que brinda para uno y para los demás la agitación emocional. Tal es el legado más conspicuo que nos ha dado la retórica republicana (por ello bolivariana). Nos ha mostrado que el patetismo y la retórica que lo anima son las ortodoxias del «Bolivarsoc»: una manera de ser inconscientes, de agitarnos, y de dejar de pensar. Veamos ahora la vulnerabilidad de este arte sublime.

II. Considérese el *gusto* mortuorio que acompaña constantemente nuestras invocaciones políticas. Se acuerdan de «la última oportunidad de la democracia» o de la proliferación de «crisis» que hemos estado viviendo. No se le escapará al entendido ni al lego, el deleite que posee nuestra habla política, sobria y ebria, cuando pasea su mirada sobre los grandes males y cae en «éxtasis» pesimista. O cuando en festividades, *e.g.* los Panamericanos, o los Bolivarianos, celebra en estado de exaltación fervorosa, haciendo del optimismo apenas un preludio para lo que luego resulta la hora festinada: ésta siempre se escribe retóricamente en términos universales. ¿Y para qué recordar los sacrificios, las inmolaciones que el militarismo ha hecho siempre —*bien sûr*— en aras de la patria o ante el altar de la misma? ¿Quién no se acuerda del verbo de Galtieri o la última proclama del general Anaya? A la luz de esta diversidad, retengamos la versión que la retórica del porvenir nos da acerca del origen de la elocuencia que la fundamenta:

> Este sublime talento nace de una sensibilidad *acerca* de todo lo que es grande y verdadero; pues la misma disposición del alma que nos hace susceptible de una moción viva y profunda, basta para hacernos comunicar su imagen a los oyentes: luego parece que no hay arte para ser elocuente una vez que no lo hay para *sentir*[26].

25 - *Ibidem*, p. 2 *et seq.*
26 - *Ibidem*, pp. 2-3, subrayado nuestro.

No es extraño que el sentir conduzca a la adoración de la muerte como el tiempo preferido del orador latinoamericano, del tribuno. Le proporciona por razones históricas de ese gusto (amén de las idiosincráticas y psicológicas), la imaginería más lograda para la configuración de la ocasión. La explicación discursiva la proporciona la retórica del porvenir. Capmany al respecto dice otra vez:

> Vemos que la naturaleza hace elocuentes a los hombres en los grandes intereses y en las pasiones fuertes: dos puntos que son la fuente de los discursos sublimes y verdaderos; por esto casi todas las personas hablan bien a la hora de morir...[27].

Ningún patricio romano hubiera negado que la muerte era para él una invitación singular para el ejercicio del verbo. Que hablar bien ante o desde la muerte parece enaltecer. Pero el principio, diversamente entendido es cierto, que hace aún de ese ejercicio una tarea metafísicamente realista, es aquel que rige las relaciones entre *verba* (palabra) y *natura rerum* (naturaleza de las cosas). En efecto, Quintiliano tiene al respecto una regla de oro: «El principio del decir se debe a la naturaleza y los preceptos a la observación»[28].

Los *verba* han de seguir la *res* y de este modo, mediante el arte *(ars)*, ir perfeccionando a través de su uso y preceptiva el logro de la perspicuidad: es decir exactamente cómo son las cosas. Nuestro propio lenguaje ordinario *(sermo communis)* traduce bien —quizás todavía— esa exigencia realista al enfatizar interrogativamente: ¿cómo es la cosa? A lo cual se podría agregar, reestructurando el contexto para impedir una lectura derrotista, lo que traduce, si se le considera, la antigua locución: ¡no, si así es que es![29]. Evidentemente que allí lo dicho no es cómo es la cosa y, sobre todo, *ésta* y *no el verbo* es lo contundente y decisivo. En general, ese realismo nos presenta la relación entre *verbo* y *cosa* como separables, aunque el verbo deba seguir como su sombra a la segunda. Pero las *cosas* están en principio en algún afuera; la naturaleza de las cosas se revela visible o imitable, y el verbo, en principio, sea especulativo o práctico, ha de pintar su «re-producción».

27 - *Idem.*
28 - QUINTILIANO, *op. cit.*, ed. Rodríguez Sandier, p. 148.
29 - Véase, ROSENBLAT, Á., *Buenas y malas palabras*, Editorial Mediterráneo, Madrid, 1978, vol. I., pp. 81 *et seq.* Seguimos una lectura diferente. El valor de cerrar discusión se basa —en principio—, en la referencia al «¿cómo es la cosa?».

El giro del porvenir consistió en hacer compleja esa relación. De un vuelco concentró en la subjetividad la relación entre la palabra y las cosas, y en el mismo esfuerzo de conversión subjetivista construyó con la conciencia y sus estados de ánimos un *teatro universal* y *crítico* para el cultivo de lo sublime.

A partir de ese giro crucial, el alma de los hombres será el escenario sobre el cual se librarán las batallas épico-líricas por conquistar los corazones. El dominio discursivo se transformará en una confrontación entre los poderes lingüísticos que lucharán por dominar los motores o resortes de la voluntad (pasiones). El agitador, el orador elocuente, es decir, el Legislador-Libertador (Simón Bolívar), hablará necesariamente, conforme a los cánones de esa razón subliminal, de manera vehemencial. Nuevamente Capmany ilustra, a nuestro juicio, este ejercicio demencial cuando discurre en torno a las diferencias entre un hombre *elocuente* y uno *elegante:*

> El primero se anuncia con una elocución viva y persuasiva, formada de expresiones valientes, enérgicas, brillantes, sin dejar de ser exactas y naturales; el segundo, por una noble y pulida expresión del pensamiento, formada de expresiones castigadas, fluidas y gratas al oído. Aquel cuyo fin es persuadir en el discurso, se vale de lo *vehemente* y *sublime*... En fin, la elegancia podrá formar fecundos decidores, mas sólo la eloquencia hará oradores eminentes...[30].

La retórica del porvenir y su discurso elocuente tienen ahora otro sentido. La relación realista de origen metafísico sigue preservando la separación entre verbo y cosa, pero ahora, esa vieja idea es encapsulada en la subjetividad; la fuerza expresiva de los «puros» sentimientos se convierte en el centro de la ocupación oratoria-elocuente: «El discurso eloquente es vivo, animado, vehemente y pathético; quiere decir, mueve, eleva y domina el alma...»[31].

En aquella era de razón nadie hubiese discutido por saber si la retórica del «porvenir» estaba o no imbuida de razón (más apropiadamente, de racionalismo). Pe-

30 - DE CAPMANY, *op. cit.*, pp. 5-6, subrayado nuestro.

31 - *Idem.* Compárese, a la luz del subjetivismo esta afirmación de Capmany: «Las palabras no tienen otro valor que aquél que se les da. Y como ellas son los signos representativos de nuestras ideas, deben nacer de éstas, porque ordinariamente las buenas expresiones están unidas a las cosas y las siguen como la sombra al cuerpo», *op. cit.*, pp. 56 *et seq.*

ro la simplificación de nuestra conciencia historiográfica ha descuidado precisar el contenido de ese racionalismo y, especialmente, su *affaire* incestuoso con el corazón y el sentimentalismo. La razón convence, produce y destruye convicciones, los sentimientos mueven y persuaden.

La *educación sentimental* del alma de ese héroe en potencia, el orador consumado, debe pasar por el rosario y las letanías que todos los venezolanos padecemos a manos de nuestros políticos: espíritu cultivado en las buenas, o mejor, en las Bellas Letras; hombre dotado de «*buen gusto*», brillante expositor de lo bello y lo verdadero, sabio como Torrealba, es decir, filósofo; habituado a saber de todo, esto es, enciclopédico como Arturo Uslar Pietri, etc.

En su proceso educativo habrá sido expuesto a la identificación entre moralidad y sentimentalidad. Al hacerlo de esa manera y con ese cultismo de la Ilustración, se incita a mantener relaciones tortuosas con la razón. El sentimentalismo que así se ha propagado descansa en la distinción que el siglo XVIII trazó, a través de fuentes filosóficas precisas, entre sentidos y sentimientos. Nuevamente Capmany presenta con propiedad el caso:

> *El sentimiento, que se distingue de la sensación,* en cuanto ésta es una impresión material dependiente de nuestras necesidades físicas, y el otro *una afección suave del ánimo, relativa al hombre moral* es, según algunos, un movimiento interno y pasajero que precede a la *pasión quando ésta comienza a exaltarse en nuestra alma con mayor vehemencia y más fuerte actividad*[32].

Como si hiciese falta, he aquí, en boca del mismo filósofo de la elocuencia, el significado preciso de este tipo de moralidad: «El *sentimiento* siempre ha sido el alma de los *rasgos fuertes y pathéticos,* quiero decir, de aquella eloquencia que engrandece y enternece el alma»[33].

Cuando el «orador» se anima y se deja llevar por estos afectos o sentimientos, la convención comunicacional le otorga el beneficio de la naturalidad. El verbo repu-

32 - *Ibidem*, p. 23, subrayado nuestro.

33 - *Ibidem*, p. 24, subrayado nuestro.

blicano, parlamentario, político, se percibe, y es percibido, como un ejercicio *pathético*, esto es *sentimental*, cuyo fin es siempre aspirar a cosas que —aun por ser mil veces escuchadas— no sabemos a ciencia cierta a qué se pueden referir. Por ejemplo, la invocación a la grandeza de la patria, a elevar los debates, a empinarse sobre las circunstancias, a ambicionar lo grande y a identificar lo grande como lo nacional; ésas y otras constantes «declaraciones», «innovaciones», «exhortaciones», no son meros subterfugios. Son, eso sí, fósiles provenientes de aquella retórica del porvenir que tan «majestuosamente» aún nos subyuga.

Cada una de esas locuciones, comunes a nuestro discurso político, poseía un status técnico, un sentido convencional y propio de los cultores de aquella concepción retórica. Intentemos redescubrir el osario de aquellas herrumbres retóricas que aún hechizan y persuaden nuestros ánimos electorales y políticos.

La grandeza de alma y de pensamiento, he allí un punto de referencia obligada que emplea nuestra retórica del porvenir para moralizar ciudadanamente. Capmany nos ilumina acerca de su abolengo patético:

> Lo que principalmente hace elevado el discurso son los pensamientos *sublimes* que no presentan al entendimiento sino cosas grandes. La elevación y la grandeza roban nuestra atención, con tal que sean proporcionados al objeto; porque es regla general que se debe pensar conforme al asunto de que se trata[34].

Pero como para aquella filosofía «empirista y sentimental» la intensidad de las impresiones condiciona la vivacidad de las ideas, se debía cuidar de no confundir ideas grandes con ideas fuertes. Lo grande aún habla al entendimiento, presentándole consecuencias que se desprenden y que se ven a partir de la presencia de la primera idea. Por su parte, la fortaleza de las ideas atiende a la vivacidad además del interés. Y si toda idea fuerte es necesariamente grande, no toda idea grande es fuerte. Y sobre el punto, como para medir y ejemplificar concluyendo, Capmany agrega: «dos cosas que sólo las reúnen las verdades de nuestra santa religión»[35].

- *Ibidem*, pp. 84-85, subrayado nuestro.
- *Ibidem*, pp. 92-93.

Si el estilo es el hombre, el estilo sublime hace y es el *homo republicanus* de nuestra retórica del porvenir. Respetando los tiempos, el estilo sublime es el que ansían ver las masas agitadas y que se busca estimular democráticamente desde los mítines o concentraciones públicas. Se trata de algo técnicamente forjado para (desde la filosofía de la elocuencia) lograr las expresiones más plenas del arte:

> El género sublime *es un estilo rico, lleno de grandeza, de vehemencia, de fuego y energía y por esa razón el que constituye la verdadera eloquencia*, la dominadora de los ánimos en Athenas y Roma, donde fue tanto tiempo árbitra en las deliberaciones públicas...[36].

Este gusto que tiene la retórica del porvenir puede tener raigambre psicológica. Que lo sublime haya cultivado lo tanatológico ha sido una constante histórica. Desde la Independencia hasta las más recientes revoluciones, el discurso patético de esta retórica presenta la asociación de uno de sus más queridos temas u objetos como asunto de muerte. Vivir o morir, patria o muerte, obedecen a una semántica y a una práctica de pensamiento republicano que fue concebida así por la propia ética sentimental (y por la estética correspondiente) que posibilitó su difusión. La política es en este crucial sentido un asunto esencialmente tanatológico, mortuorio, escatológico:

> Lo sublime en todas las cosas es lo que hace en nosotros la impresión más fuerte, por la razón que siempre envuelve un sentimiento profundo de admiración o respeto, nacido de la temibilidad de los objetos, por sus circunstancias o caracteres[37].

Desde este punto de vista no debe extrañar que los usuarios de esa retórica posean conciencia de una limitación considerable a la hora de la realización de sus proezas oratorias y/o deliberativas. Conscientemente, el fenómeno de la emulación excita la vanidad; el síndrome «imitar a Bolívar», «imitar al Ché», «imitar a Sandino», constituyen muestras claras de divulgación continental de ese gusto político por lo macabro. Sin embargo, ¿qué parlamentario u hombre público no sabe, de antemano,

36 - *Ibidem*, p. 105, subrayado nuestro.
37 - *Ibidem*, p. 107.

que se quedará corto en la tarea? (salvo la muy masónica imitación de Salvador Allende). El efecto consciente, cuando hay conciencia (no olvidemos que pensar en retórica es innecesario), es el de invocar el ejemplo del Libertador; cantar y admirar lo temido, ritualizar el estilo sublime reproduciendo la circularidad emocional de la celebración didáctica de los héroes caídos. Más usual es, no obstante, tener conciencia acerca de lo arduo del grado de excelencia que se aspira a imitar, y que, por ello, la palabra pública se encienda ilusoriamente por sí misma: que el verbo sólo se hace verbo y nunca carne. Que el habla sublime del discurso degenere cínica o hipócritamente en la producción de su propia necesidad comunicacional. Los héroes están muertos y el discurso exige que prosiga por vía de «prosopopeya» la emulación patética. Las pasiones ya han silenciado convencionalmente a la razón y constituyen un tipo de sede argumental física y moralmente insustituible:

> Las pasiones deben ser miradas como la semilla productiva de los grandes pensamientos: ellas son las que mantienen una perpetua fermentación en nuestras ideas y fecundan en la imaginación las que serían estériles en una alma tibia. Las pasiones en fin siempre serán el alma del discurso eloquente, pues le dan la fuerza que necesita para arrebatarlo todo[38].

Ahora el alma del político ha alcanzado su punto supremo de exaltación. Desprendida del peso de la prudencia clásica, liberada del peso que le imponía su pertenencia a lo conjetural, el alma republicana se ha transformado en sede de agitación, de hiperactividad, es decir, en fundamentación del activismo político entendido como «motor-en-movimiento» de afectos o sentimientos, fuertes dotados de «certeza»[39]. Queda aún pendiente algún tenue hilo de razón. Se dice tenue para los ojos de hoy. Sin embargo, la razón por brújula que fuera de los vientos-pasiones tenía todavía alguna decisiva función[40]. Nada alcanzará a mover, ninguna pasión encenderá

- *Ibidem*, pp. 115-116.
- *Ibidem*, pp. 94-95. La acción y no el reposo constituye la fuerza de nuestra alma. En este océano de la vida, dice un autor, «por donde navegamos de tantos modos la razón es nuestra *Bruxula*, y las pasiones nuestros vientos. Tampoco Dios se muestra en una perpetua quietud: el espíritu del Señor cavalga (*sic*) los aquilones y corre por la tempestad».
- *Idem*.

ánimo alguno, si el orador, el político, antes no muestra, no demuestra, la cosa objeto del discurso:

> Las pasiones nunca se conmoverán a menos que sea por si *manifiesto* y claramente *demostrada la cosa* de donde se quieren sacar: en vano nos esforzaríamos a excitar la voluntad al amor u odio de un objeto que no conocemos[41].

La advertencia podía tener sentido bajo la vigilancia del cultivo del arte o en atención a la conciencia de su vinculación con la verdad. Pero la concesión al conocimiento que físicamente, ya, se le ha hecho a las pasiones, hacen de esas relaciones entre aquella brújula y aquellas pasiones-vientos un espectáculo de motín. La brújula, la razón, será disuelta en el proceso de explicación del surgimiento y de la correspondencia de las pasiones, exigiendo con ello una conciencia de urbanidad y circunspección muy difícil de encontrar. Más probable será encontrar el desarrollo de un espíritu de certeza, que acarrea la sobre-excitación y que hará del *entusiasmo* emocional (en función del código y geografía de las pasiones: altas, bajas; elevadas, vulgares; torpes, activas; etc.) la señal para la coincidencia y convertibilidad entre lo verdadero, lo bueno y lo bello dentro y desde el sujeto. Ese resultado hace de la vehemencia un fundamento para actuar pero convierte a la razón en su esclava. Quizás podríamos inscribir como síntesis del momento más perfecto, el que consuma la retórica del porvenir, esta afirmación como prueba de la persistencia de lo que es hoy nuestro modo convencional de hablar y actuar políticamente:

> La moción de las pasiones, por cuyo medio se hiere al corazón derechamente, es el *arte más maravilloso que inventó la necesidad y perfeccionó la oratoria:* arte que parecería muy difícil a los fríos raciocinadores, si hubiéremos de dar aquí una definición rigurosa de todas las pasiones, con la enumeración exacta de todas sus especies[42].

41 - *Ibidem*, pp. 117-118, subrayado nuestro.
42 - *Ibidem*, p. 119, subrayado nuestro.

De las premisas de ese arte y de sus emociones el discurso político extrae (literalmente vuelve a cavar) esas frecuentes locuciones como «pasión venezolanista», «pasión de patria», o más negativamente, «intereses sórdidos», «torvas intenciones», «bajas pasiones», «pasiones e intereses mezquinos», etc., para realizar toda una profusión de exhortaciones, advertencias, sentencias y demás acciones entusiastas o patéticas.

El porvenir una vez le perteneció a esa retórica. Una vez hubo una revolución, una y otra vez ha fracasado. Desde entonces el continente repite la búsqueda del mismo porvenir. ¿Qué extraña obstinación se ha aprisionado de nuestro discurso deliberativo? La explicación discursiva que se le encuentra a esto, y que se sugiere, es que se ha cumplido entre nosotros, bajo la sombra bicentenaria, el triunfo de la «*Newrhetoric*» o del «*Bolivarsoc*». Es decir, ha pasado ya, en 1984, entre nosotros, lo que Orwell había previsto noveladamente: pensar es ya casi imposible. La ortodoxia discursiva de la retórica del porvenir forma parte, atiende y administra todo nuestro inconsciente y, por ello, condiciona nuestro consciente. La razón patética ha dado cuenta mortal de la libertad. A la luz de esta manera de pensar el *dictum* de Simón Rodríguez es un chiste («O inventamos o erramos»).

Si la *invención* —desde la época más clásica de la retórica— partía de los lugares comunes, ¿cómo habremos de poder inventar si los lugares comunes ya no permiten inventar? Apenas podremos deducir a la manera de un teorema. Y errar ya ni siquiera es un posible de esos conjeturales que el discurso político admitía o que caracterizaban a la antigua deliberación práctica. El errar ha sido declarado inconcebible por necesidad discursiva, precisamente porque se ha cumplido el sueño de Simón Rodríguez: priva y domina el militarismo patético del Libertador del Mediodía y su retórica del porvenir. Venezuela es libre de pensar todo lo que la ortodoxia progresista patética estime procedente; lo demás, si existe, es traición, des-afecto, antibolivarianismo, etc.

No se debe exagerar. Tampoco se debe minimizar la magnitud del imperio de ese largo silencio de la razón. ¿Es que acaso discursivamente ha habido cambio en el modo de hablar políticamente entre el primer y el segundo bicentenario? En realidad sí lo ha habido, Bolívar está sentado en la Unesco y se lee en chino. Mao casi pudo lograr lo mismo pero nunca por el mismo tiempo. Pero, ¿en qué consiste la vulnerabilidad de esa forma discursiva? La respuesta sintetizada gira en torno a la consideración

de tres de sus rasgos ético-políticos y de sus respectivos corolarios: primero, en torno a su esencial impracticabilidad; segundo, en relación con la certeza de su moralismo; tercero, en función de su autoritarismo.

Desprovista de la vigilancia de la razón, consistente en seleccionar la adecuación del verbo a la pasión (a cada pasión corresponde un verbo y una acción); librada a la certeza de la causa emancipadora, resultó casi inevitable que la vehemencia del estilo sublime se identificase con el propio discurso deliberativo. Ese resultado se reforzó al desaparecer la institucionalización del saber retórico y quedar, en su lugar, el uso del habla patético-patriótica como *la señal* del discurso republicano. De esa forma, al conquistar nuestra Independencia, y desde entonces, nuestros espíritus han estado constantemente inspirados por ese patetismo ético-político. Esto se traduce en la impracticabilidad de las acciones.

En efecto, si la sobre-excitación hace del despertar sentimental la «evidencia» de la presencia ética, las acciones políticas no serán evaluadas en atención a procesos deliberativos sino en función de la expresividad afectiva. La moción de los espíritus y de las voluntades, junto con la intensidad de esas mutaciones, constituirán los únicos y más decisivos elementos para intentar apreciar la bondad o maldad de las acciones políticas. Como se comprende, si se piensa en ello, no necesariamente la intensidad pasional constituye «prueba» de la oportunidad, conveniencia, utilidad, y menos de la moralidad de las acciones así gestadas.

Por otra parte, los criterios de apreciación deberán descansar exageradamente en la imposible tarea de desentrañar una objetividad de la sinceridad expresiva de los actores. El actor-orador político intentará presentarse como dotado de los mejores, más grandes y puros sentimientos, pero dado que la «expresividad emocional» constituye la convención que dota de sentido su intención, se hará por lo menos difícil diferenciar en su discurrir al político sincero del que no lo es.

Finalmente, la sobreexcitación unida al limitado espacio que se le da a la razón, conducen a «movilizar» al voluntarismo, es decir, a la «física» de las fuerzas, para doblegar la renuencia, para imponer la certeza de quien detenta el poder con las pasiones más fuertes. Este desenlace no era inevitable para el caso del sentimentalismo ético. En Hume, por ejemplo, se desemboca en el utilitarismo; en Rousseau, por el contrario, se llega al autoritarismo y/o al militarismo moralizante. Si de alguna mane-

ra se puede ilustrar este proceso discursivo recientemente, se sugiere que en la retórica del porvenir de Galtieri y Menéndez se ofrecen singulares muestras de ese irracionalismo voluntarista, grotesco, humillante, o simplemente trágico.

En conclusión, desaparecida la vinculación conceptual y lingüística entre razón y pasión, invertida de manera decisiva la relación entre ambas a favor de la segunda, la brújula de que hablara Capmany no será más que un objeto inútil dentro del campo magnético de los vientos pasionales.

En segundo lugar, esa retórica es vulnerable, y con ello letal, a través del predominio de la certeza de su moralismo (es decir, lo que se puede llamar pedantemente su apodicticidad).

Producto de la Ilustración y de la retórica, la educación constituye la obsesión republicana para lograr la propagación de las luces. El ciudadano como entelequia moral será virtuoso sólo si es instruido. La instrucción pública es entonces el *leitmotiv* cívico «*par excellence*». Pero la evangelización ciudadana del republicanismo general no procede a tientas: desde un comienzo es catequética. Los catecismos republicanos obtienen toda su fuerza de los «dogmas» republicanos en torno a la felicidad, a la libertad, etc. El tipo de conocimiento que se tiene y se difunde es uno concebido como cierto o técnicamente como demostrativo: sus verdades son axiomas a partir de los cuales todo se deduce.

La moralidad intrínseca que allí se vierte busca convertir, mover, por efecto de la irrefutabilidad del contraste entre la «barbarie gótica» característica de la colonia y el progreso universal propio de la historia moral de la libertad. Tan obvias y «necesarias» son las verdades del republicanismo que hasta un homicida salido de las páginas de Mercier, expuesto a la ignominia de su crimen, puede escoger voluntariamente morir ante la posibilidad de tener que vivir, perdonado en su cuerpo pero en permanente estado de oprobio. La historia no ofrecerá ejemplos, como dijera Mercier; pero los que inaugura la historia republicana, los que difunde la *retórica del porvenir*, son grandiosos: vidas de héroes inmolados, de sabios desvanecidos por el ejercicio de su frugalísima humildad, heroínas como Luisa Cáceres de Arismendi, etc.

Pues bien, al igual que un cierto moralismo cristiano, las exigencias que esta concepción de la moral coloca sobre la posteridad son demasiada cosa para los herederos de esa tradición retórica. Tres corolarios se desprenden de esas severas, sublimes e imposibles vidas ejemplares.

En primer lugar, el cinismo. Los hombres públicos saben negociar demasiado con el problema de los males mayores y menores. Se termina aceptando la imposibilidad práctica de ser como se debe ser; se escinde la conciencia entre la moral absoluta (la de los ideales inalcanzables) y la del negocio de intereses. Una moral, la ortodoxa, sirve para perpetuar el inconsciente valor que se le otorga retóricamente al idealismo; otra moral, la practicable por hombres y cosas, vive a la sombra de la anterior. Conciencia entonces de sentimentalismo perpetuamente culposo o robustamente cínico cuando se es sincero.

En segundo lugar, se fomenta la hipocresía. Esto ocurre en atención a diversos sentidos de este fenómeno moral e intelectual. En un primer sentido, y puesto que la razón no tiene poder para impedir, ni evaluar, ni intervenir en la apreciación del curso de las acciones, el juicio y la facultad de juzgar se hallan muy por debajo de sus posibilidades. Se los emplea para otras cosas menos para aquello que pueden hacer. Se está por debajo del sentido virtual que posee la racionalidad práctica. Sin embargo, en los *negotia* públicos no es posible prescindir de la razón ni de sus poderes deliberativos. Para sobrevivir con culpa o sin ella se recurre entonces a la razón «pragmática», es decir, a aquella que administra pasiones e intereses para manipular logros. Esa razón «pragmática» exhibe sus destrezas y, sobre todo, logra resultados. Al proceder de este modo, eleva ante la conciencia la posible moralidad de su proceder. Pero desde el comienzo ese proceder es éticamente ilícito o sentimentalmente frío, es decir, éticamente irrelevante: no pudiendo acceder a las alturas de lo sublime, la respetabilidad de la razón pragmática engendra el «maquiavelismo», arrepentido o no, como su medio ambiente ético y hace de la hipocresía como doblez una necesidad discursiva.

En tercer lugar, si la razón práctica está por debajo de sus posibilidades, si se la concibe como incapaz de poseer libertad para defender su propia respetabilidad ética, se fomenta así la injusticia. Se favorece necesariamente el triunfo del pragmatismo a expensas de la sinceridad de aquellos incautos que son movidos, convocados y exhortados a depositar su confianza sobre quienes han perdido (en el mejor de los casos) toda posibilidad de tener la suya segura dada la perversidad de sus espurias bases éticas. El discurso de esa retórica del porvenir hablará siempre de lo sublime para

seguir viviendo de los intereses que económicamente le administra hipócritamente su ortodoxia: la necesidad del no pensamiento.

Por último, ese discurso y esa retórica resultan vulnerables precisamente en razón de su máxima peligrosidad; nos referimos a su capacidad para implantar un tipo de autoritarismo discursivo singular.

Vivir peligrosamente no es fácil. Vivir retóricamente puede hacer del peligro —de la temibilidad y la exaltación— un modo de detener la libertad de pensar. Esa retórica que nos rige ha alcanzado un papel de carcelera de la razón. Forma parte de nuestra religión civil, si acaso no es del todo ella misma esa religión. Entre sus frutos discutibles y poco exitosos está la angustia nacional por una identidad. Nos encontramos compelidos a tener que creer lo que sentimos que somos, pero como el sentimiento vive del sentimiento y de la intensidad, la angustia de dejar de sentirnos de ese modo obliga perpetuamente a tener que fingirlo, o a imponer educativamente o por la fuerza el imperio de los sentidos patrióticos. De este modo, hemos alienado nuestra libertad y la emancipación nos ha convertido en esclavos del sentimentalismo cuando no, las más de las veces, del escueto militarismo.

Deseamos pensar que es todavía posible considerar como una desgracia que nuestro mundo sea incapaz, como el de Orwell, de no tener sino este tipo de razones:

> Si es una persona naturalmente ortodoxa (en «Hablanueva» un pensador correcto), en toda circunstancia sabrá, sin necesidad de pensar, lo que es la verdadera creencia que se ha de tener sobre la correspondiente emoción deseable. Pero en cualquier caso, un refinado entrenamiento mental, conducido desde la infancia y articulado en torno a las palabras «Hablanueva», «pare-crimen», «negro-blanco» y «piense-doble», hará que no tenga voluntad y sea incapaz de pensar más allá de la profundidad requerida sobre cualquiera que sea el tema[43].

ORWELL, *op. cit.*, subrayado nuestro.

